3 1761 06971492 1

M. Zdziechowski

Die Grundprobleme Rußlands

Prof. Dr. Marian Zdziechowski.

Die Grundprobleme Rußlands.

Literarisch-politische Skizzen.

Aus dem Polnischen übersetzt

von

Adolf Stylo

Gymnasialprofessor in Krakau.

Akademischer Verlag
Wien 1907 Leipzig.

LIBRARY
SEP 17 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

DK
32
.7
Z415

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die charakteristische Bedeutung vorliegender Skizzen beruht darauf, daß sie nicht nur durchgedacht, sondern auch durchgelebt sind; deswegen auch haben sie ein stark subjektives und zuweilen autobiographisches Gepräge.

Prof. Zdziechowski war und ist mit den bedeutendsten geistigen Führern der oppositionellen Strömungen in der russischen Literatur und Gesellschaft persönlich bekannt, ja öfters befreundet und hat auf dem Gebiete der polnisch-russischen Verhältnisse eine hervorragende Stellung eingenommen. Schon seine erste umfangreichere Arbeit: „Messianisten und Slavophilen. Skizzen aus der Psychologie der slavischen Völker" (1888), die in polnischer und russischer Sprache erschienen ist, trug deutliche Spuren jugendlicher Begeisterung für die Idee, auf dem Boden der gemeinschaftlichen religiösen und sittlichen Ideale, die in den herrlichsten poetischen und philosophischen Schöpfungen beider Nationen ausgesprochen sind, eine Annäherung Polens zu Rußland herbeizuführen. Der Verfasser suchte hier die prinzipielle Grundeinheit zweier scheinbar ganz entgegengesetzter patriotischer Richtungen zu erweisen: des Messianismus der polnischen Dichter Mickiewicz, Krasinski und Slowacki — und des russischen Slavophilismus.

Doch bot die damalige Epoche, in der die russifikatorische Politik Alexanders III. schonungslos in Polen wütete, keinen geeigneten Boden für derartige Versöhnungsträume. Daher wandte sich Zdziechowski, von der ungeheueren Bedeutung der slavischen Frage tief durchdrungen, seinem Ziel auf einem anderen Wege zu, — er beschloß in der polnischen Gesellschaft das Interesse für die slavischen Angelegenheiten wachzurufen. Das war das einzige Mittel, um den verlorenen polnischen Einfluß im Slaventum wiederzugewinnen und zugleich die Stellung Polens dem offiziellen Rußland gegenüber zu stärken. Denn die Annäherung der Polen an die Slaven in Österreich und auf der Balkanhalbinsel mußte zur Paralysierung der Propaganda des Panrussizismus beitragen, der dort in der Gestalt panslavistischer Schwärmerei um sich griff und den Haß gegen die Polen als „die Feinde der slavischen Idee" verbreitete. Die Schwächung der Tätigkeit und der Einflüsse der russischen Agitatoren aber konnte nur ein empfindlicher Schlag für die russische russifikatorische innere Politik sein, die ihre ungestüme Kraft vorwiegend aus der Überzeugung schöpfte, daß in Europa alles, was Rußland feindlich war, vor dessen mächtiger Einheitlichkeit zittere und ängstlich den Augenblick erwarte, in dem sich das ganze Slaventum in Rußlands Arme stürzen und so der Traum von der Herrschaft über Europa sich erfüllen würde.

In diesem Geiste wirkte Zdziechowski im slavischen Klub in Krakau, an dessen Gründung er sich lebhaft beteiligt hatte, ferner in dem Organ dieses Klubs „Swiat Slowianski"

(Die slavische Welt) und auf den Kongressen slavischer Journalisten in Österreich.

Als nach den russischen Niederlagen im Kriege mit Japan die freiheitliche Bewegung an Kraft zugenommen, fand die Hoffnung auf eine Aussöhnung Polens mit Rußland eine Grundlage, die sie bis dahin noch nicht gehabt hatte. Damals eben wurde in einer Reihe von offenen Briefen, die zwischen Zdziechowski und L. F. Pantelejew, einem der hervorragendsten Mitglieder der sogenannten Kadettenpartei gewechselt wurden, die Idee der Autonomie des Königreichs Polen als unerläßliche Bedingung der Vereinbarung beider Nationen aufgestellt und begründet. Im April 1905 nahm Zdziechowski lebhaften Anteil an der polnisch-russischen Zusammenkunft in Moskau, im September desselben Jahres gehörte er zu den Vertretern des Königreichs Polen auf der Versammlung der russischen Stadt- und Landesdelegierten, gegenwärtig aber wirkt er als Mitarbeiter einiger russischer Zeitschriften mit der Bestrebung, die gemäßigten Kreise der russischen Opposition den Polen entgegenzuführen.

Die vorliegenden Skizzen sind in einem Zeitraum von 20 Jahren (1887—1907) entstanden, vorwiegend aber in den letzten Jahren dieser Zeit. Über viele polnische Zeitschriften, vor allem in der „Polnischen Revue" (dem Organ des Grafen Stanislaus Tarnowski) und in der „Slavischen Welt" zerstreut, sind sie als besonderes Buch in polnischer Sprache nicht erschienen. Sie wurden derart geordnet, daß sie ein zusammenhängendes Ganze bilden, indem sie die beiden

Grundprobleme Rußlands darstellen, nämlich das Verhältnis desselben zur vaterländischen Tradition und zur europäischen Kultur, die bis auf den heutigen Tag die russische Intelligenz absorbieren und die Veranlassung waren, daß sich das denkende Rußland in zwei Lager teilte.

Angesichts der Bedeutung, welche die polnische Frage für die Deutschen hat, können diese Skizzen für den deutschen Leser besonders interessant sein als ein von einem Polen entworfenes Bild Rußlands, der sich jedoch nicht von der unversöhnlichen Feindschaft beider Nationen leiten läßt, sondern an die Notwendigkeit und Möglichkeit denkt, die beiden Hauptteile der slavischen Rasse miteinander zu vereinbaren.

Der Übersetzer.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Rußland und Japan	3
II. Die Europäisierung Rußlands	20
Zur Geschichte und Kritik des Slavophilismus	37
I. A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen	39
II. Der polnische Aufstand und die Zersetzung des Slavophilismus	77
III. Die Politik Alexanders III.	107
IV. Wl. Solowiew im Kampfe mit dem zersetzten Slavophilismus	116
V. Der panasiatische Traum	149
Zur Geschichte und Kritik des russischen Europäismus	187
I. Europäismus und revolutionäre Mystik	189
II. Romantischer Anarchismus. Alexander Herzen	192
III. Kämpfender Anarchismus. Michael Bakunin	227
IV. Heine und Herzen. Judentum und Russentum	250
V. Christlicher Anarchismus. Graf Leo Tolstoj	281
VI. Auf den idealen Höhen des Europäismus. Boris Tschitscherin	292
Schlußteil	337
I. Der Antichrist	338
II. Gegenwart und Zukunft	360
III. Christus ist auferstanden!	400

Einleitung.

I. Rußland und Japan.
II. Die Europäisierung Rußlands.

I.

Rußland und Japan.

Bald nach dem chinesisch-japanischen Kriege, im Jahre 1895, gerieten mir einige Hefte der russischen Monatsschrift „Westnik Jewropy" mit den Artikeln Tscherewkows über Japan zufällig in die Hände.

Der Verfasser zeichnete im Umriß die Geschichte dieses Landes im Laufe der letzten Jahrzehnte. Tief, fast erschütternd war der Eindruck, den diese Lektüre auf mich machte. Sie war die Offenbarung einer neuen Welt, in der trotz ihrer vollständigen Verschiedenheit von dem zivilisierten Europa — die Ausdrücke Europa und Zivilisation pflegen wir unzertrennlich mit einander zu verbinden — eine solche Lebensfrische und ein solcher Reichtum von Fähigkeiten sprudelte, daß sie mir vom ersten Augenblicke an berufen erschien, als neuer geschichtlicher Faktor auf dem Schauplatz der Ereignisse eine hervorragende Stellung einzunehmen. Die Revolution, die Japan eben erst durchgemacht hatte, übertraf durch die Fülle der durch sie auf politischem und sozialem Gebiete errungenen Umwandlungen alle bekannten Revolutionen der Welt; durchgeführt aber wurde sie auf eine Art, die von einem inneren Gleichgewicht und einer Elastizität des Geistes zeugte, von denen wir Europäer nicht einmal eine annähernde Ahnung haben.

Eine alles umfassende Empfänglichkeit, ein trotz so stark zuströmenden Eindrücken scharfer Orientierungssinn, eine unermüdliche, stetig nach neuen Horizonten suchende Regsamkeit, eine von böswilligen Vorurteilen, von parteilichem Fanatismus freie Anschauung, die jenes blinde Beharren in dem einmal erwählten Ideenkreise ausschließt, wie dies bei uns häufig selbst sehr fortschrittliche Individuen charakterisiert, — das sind die grundsätzlichen Merkmale der geistigen Elastizität, die zur Zeit der japanischen Revolution im vollsten Lichte hervortraten. Ihre Quelle war ein auf patriotischem Gefühle begründeter reaktionärer Antieuropäismus. Infolge der Aufregung über die Schwachheit der Regierung, die mit den europäischen Mächten Traktate geschlossen hatte, die ihnen den Zutritt zu den japanischen Häfen gestatteten, entstand in Japan eine schnell um sich greifende Bewegung gegen die das Land beherrschende feudale Oligarchie, an deren Spitze der mächtigste der Feudalen, der erbliche Schogûn, der sogenannte zweite Kaiser stand, der im Namen des gleich einem Gotte verehrten, aber der unmittelbaren Macht beraubten Mikado, d. h. des rechtlichen Kaisers, die Regierung leitete. Diese Bewegung brach um das Jahr 1858 aus; ihre Folge waren langjährige und blutige innere Zwistigkeiten. Aber im Laufe dieses Bürgerkrieges besuchten die Führer der Bewegung entweder persönlich das verhaßte Europa, oder sie schickten doch wenigstens ihre Söhne dahin. Und es erfolgte etwas Erstaunliches und Unerhörtes in der Geschichte: Die Revolution, die mit der Parole „Tod den Barbaren", d. h. den Europäern, und im Namen des monarchistischen Absolutismus begonnen hatte, führte zur Europäisierung und zur parlamentarischen Regierung. Das heißt, daß bei denjenigen oder besser bei der Mehrzahl derer, die die Revolution ins Werk gesetzt hatten, unter dem Eindruck der Berührung mit Europa sich in Betracht auf

die zum Wohle des Vaterlandes führenden Wege ein radikaler Umschwung vollzogen hatte, wenn auch die Liebe zum Vaterlande dieselbe blieb: über die blinde Anhänglichkeit an die durch die Tradition überlieferten Formen siegte die Vernunft, die da lehrte, man müsse sich vorher alle Errungenschaften der europäischen Kultur aneignen, bevor man mit Europa rivalisieren könnte. Im Jahre 1868 hatte das Schogunat aufgehört zu existieren, der Mikado war bereits der absolute Herrscher Japans, — und bald überreichten die Häupter der feudalen Klans dem Kaiser eine Adresse, die mit den Worten begann: „Himmel und Erde gehören dem Kaiser, jeder Mensch ist sein Sklave."*) Nach einer Reihe von Jahren und vorbereitenden Arbeiten antwortete darauf seinerseits „der Herr des Himmels und der Erde" mit der Zulassung seiner „Sklaven" zur Anteilnahme an der Regierung. Im Jahre 1891 wurde ihnen die Konstitution gegeben. — Mehr noch! Den Sieg des Mikado trübte keine einzige Grausamkeit. Keiner der Anhänger des Schogunats war zum Tode verurteilt worden, die schwersten Strafen waren Gefängnishaft und beschränkte Konfiskationen, — und schon im Jahre 1872 nahm der Mikado zwei der Hauptanführer der feudalen Partei — also zwei Rädelsführer — in seine Dienste.

Je mehr ich mich in die Geschichte Japans vertiefte, desto höher stieg meine Bewunderung. Ich entdeckte in diesem Volke Eigenschaften, die ich mir nur durch die Höhe einer sittlichen Kultur erklären konnte, die selbst uns Christen selten zugänglich ist. Denn außer der Freisinnigkeit und Elastizität des Geistes, die mir ganz besonders aufgefallen waren, zeigte sich auch gleichzeitig eine edle und auserlesene Feinheit der Gefühle. Im Kampfe mit den Schoguns und dem Feudalismus

*) Maurice Courant: Okoubo (Paris, 1904).

hatten sich zwei Richtungen mit einander verbunden: die fortschrittliche und die romantisch-reaktionäre. Für die einen war die Konzentrierung der Macht in den Händen des Kaisers und die Zentralisierung der Regierung die Hauptbedingung, um Japan stark zu machen, — die anderen erblickten in dem Siege des Mikado über den Schogun die Ankündigung der Rückkehr zur Vergangenheit, die sie nicht mit dem kühlen Auge des Verstandes, sondern durch das Prisma des Herzens und der Phantasie ansahen. Als sie jedoch das Ziel gemeinsam erreicht hatten, begann zwischen den bisherigen Bundesgenossen der Widerspruch immer schärfer hervorzutreten, bis im Jahre 1877 ein neuer Bürgerkrieg ausbrach, in dem der Kaiser die Partei der Fortschrittler ergriff, während an der Spitze der Verteidiger der alten Ordnung der Ritter ohne Tadel, Saigo Takamori, stand, der durch Schönheit, Kraft und Tapferkeit die Herzen der Japaner zu erobern wußte. Der hartnäckige und blutige Kampf dauerte 8 Monate; beiderseits fielen 14.000 Kämpfer, über 20.000 wurden verwundet. Es siegte der Kaiser. Der flüchtige Saigo suchte mit dem Rest seiner Treuen auf der Anhöhe Shiroyama Zuflucht; dort fand er den Heldentod, seine Gefährten entleibten sich selbst (Harakiri). Abermals zeichnete sich der Sieger durch Mäßigkeit und Großmut aus: keiner der Aufständischen erlitt eine härtere Strafe denn fünf Jahre Gefängnis; der Eroberer Shiroyamas, der Admiral Kawamura, ließ den Leichnam Saigos feierlich bestatten, und nach einigen Jahren setzte der Kaiser den Toten in alle Würden wieder ein, die er zu Lebzeiten besessen hatte.*) Und der Name dessen, der ein unerbittlicher Gegner seines Kaisers gewesen war, wird gegenwärtig vom japanischen Volke mit Wehmut verehrt, indem es in ihm die Verkörperung

*) M. Courant: p. 194—5.

des alten Japan erblickt, das mit ihm für ewig ins Grab gestiegen ist. Diese Verehrung aber ist dem Kaiser gegenüber kein Treubruch; im Gegenteil, sie festigt die Anhänglichkeit an den großmütigen Sieger, der die Gefühle seiner aufständischen Gegner zu ehren wußte.

Ganz von selbst drängte sich hier der Gedanke auf, das heutige Japan, das nach dem treffenden Ausspruch eines französischen Schriftstellers*) in den Strudel der fabelhaftesten Umwandlungen, die jemals die Menschheit gesehen, hineingerissen wurde, dem Rußland zur Zeit Peters, den man den Großen nennt, zu vergleichen. Als Japan in die neue Phase seiner Entwicklung trat, stand an seinem Ruder ein ehrwürdiger Monarch, umgeben von einem zahlreichen Gefolge verständiger und erprobter Mitarbeiter, die mit scharfem Blick in die weite Zukunft und in vollem Vertrauen auf das Recht und den Triumph ihrer Sache ihren Gegnern gegenüber Gleichgewicht und Nachsicht zu bewahren wußten. Rußland hinwieder wurde auf neue Wege durch einen Sonderling geleitet, dessen Geist unbestritten mächtig, aber einseitig war; der eine hartnäckige Energie besaß, jedoch andererseits dem Trunk und der Wollust ergeben, feig und vom Verfolgungswahnsinn geplagt, dem ihm angeborenen Instinkte eines Spions, Inquisitors und Henkers folgend, die Blutgier eines Tigers mit viehischer Unzucht verband. Mutsu-Hito verzieh großmütig den rebellischen Verteidigern der alten Ordnung; Peter badete sich mit Wollust in ihrem Blute, ersann Martern, ergötzte sich an den Gemarterten und schlug ihnen eigenhändig die Köpfe ab. Reichlich floß in Japan während des Bürgerkrieges das Bruderblut, aber die Gegner beseelte dieselbe Vaterlandsliebe und lehrte sie gegenseitige Achtung, — und

*) Pierre Leroy Beaulieu: „La rènovation de l'Asie" (Paris 1904).

eben deshalb reichten die Sieger den Besiegten die Freundeshand und wußten sie nach beendetem Kampfe für die Arbeit am Wohle des Vaterlandes zu gewinnen: Peter aber wandelte Rußland in ein ungeheueres Marterhaus um, in dem Spionage und Delatorenwesen zu hohen Würden führten und in dem Gewaltakte und Grausamkeiten straflos hingingen, sobald als Vorwand dazu die Einimpfung ehrfurchtsvoller Untertanentreue dem Kaiser gegenüber diente. Während Mutsu-Hito freiwillig seine Gewalt einschränkte, indem er seinem Volke die Konstitution gab, trat Peter als echter Erbe jenes grausamen Iwan auf, der den Schrecken aller moskowitischen Herrscher in sich verkörpert, der den Willen des Kaisers mit dem Willen Gottes identifiziert und kein anderes Recht außer der kaiserlichen Laune anerkannt hatte. — Als Peter zur Europäisierung Rußlands schritt, ließ er sich von dem Gedanken leiten, dem Absolutismus festere Stützen zu geben; er wollte besser geschulte Offiziere und Beamte, gewandtere Vollstrecker seines Willens haben. Doch die wohltätigen Folgen dieser aufklärenden Strömung, die er in sein Reich hineinleitete, paralysierte er selbst durch seine eigene Person: die nächste Umgebung verdarb er durch sein Beispiel, die Masse bedrückte er hart durch die Ungeheuerlichkeit seiner Grausamkeiten.

Dieser Vergleich führte mich zur Aufwerfung der Frage, ob jenes Faktum, daß die Morgenröte des neuen Lebens in Rußland das Werk eines der entsetzlichsten Ungeheuer war, die die Geschichte jemals gekannt hat, nicht ein Fluch ist, der über dem heutigen Rußland schwebt! Ob die dem Anscheine nach fortschrittlichen, wesentlich aber von dem Geiste eines zynischen Autokratismus durchdrungenen Reformen Peters nicht eher zu einer Verletzung der sittlichen Individualität des russischen Volkes, denn zu einer sittlichen Hebung desselben führten! Ob sich nicht in den Augen dieses Volkes die Grenzen

zwischen Recht und Unrecht zu verwischen anfingen, als es, geblendet von dem Glanze der Werke und der Gewaltherrschaft seines Schrecken-Kaisers, ihn so ehrte, daß es ihn jenseits vom Guten und Bösen stellte, dem „Geisteskönig" des polnischen Dichters Slowacki gleich, der seine Untertanen mit furchtbaren Martern folterte, um ihnen den Weg zu höheren Zielen zu weisen! Ob nicht der Duft des Weihrauchs, den einer der edelsten Söhne Rußlands und dessen größter Denker, Wladimir Solowiew, auf dem Altare Peters entzündete, von einer Verirrung der Harmonie selbst auf den Höhen des geistigen Lebens zeugte!

Das war jedenfalls klar für jeden, der sich mit diesen Dingen näher befaßte, daß der Krieg Rußlands mit Japan, dessen Nähe leicht vorauszusehen war, keineswegs eine neue Abart irgend eines Kampfes um das Licht zwischen dem christlichen Europa und dem heidnischen Asien sein werde, denn die Rollen sollten hier vertauscht werden: das Licht sollte Japan vertreten, das rüstig auf der Bahn der sittlichen Kultur fortschritt, wenn wir als Merkmal der Kultur die Verehrung des göttlichen Ebenbildes in jedem menschlichen Individuum ansehen; als Repräsentant der geistigen Finsternis aber sollte hier jener dem Namen nach christliche Staat auftreten, in dem sich der Kaiser die dem Heiland gebührende Ehre selbst zugewiesen hatte und in dem im Namen dieses Kaisers sowohl das Individuum, als auch die Völker mit Füßen getreten werden.

Bald sollte es sich zeigen, daß dieser Vergleich Rußlands mit der Finsternis und Japans mit dem Lichte auch auf die gegenseitigen Verhältnisse Europas zu Asien im allgemeinen ausgedehnt werden konnte. Im Jahre 1900, an der Wende zweier Jahrhunderte, sandte der stolzeste der christlichen Herrscher in Europa seine Scharen gegen China aus und sprach dabei

die entsetzlichen Worte aus: Gefangene werden nicht genommen, Pardon wird nicht gegeben, — Worte, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen und bei Menschen, die ein Gewissen haben, mit unsterblicher Schande das Andenken dessen bedecken werden, der sie ausgesprochen hat. Das Grauenhafte dieser Worte liegt darin, daß sie, ausgesprochen im Namen der christlichen Kultur, ein unendlich trübes Licht auf die Vergangenheit und Gegenwart der europäischen Völker warfen und dadurch eine unermeßliche Kluft menschlicher Wildheit öffneten, die nach 19 Jahrhunderten „christlicher Kultur" keinen Anstand nahm, aus der Lehre des Heilands das heidnische Vae victis herauszulesen. Und dieser Befehl wurde von den europäischen Truppen in China gewissenhaft erfüllt und nicht minder gewissenhaft folgten ihrem Beispiel die Russen in der Mandschurei: die friedliche und arbeitsame chinesische Bevölkerung der Stadt Blagowestschensk ließ General Gribsky zu Tausenden in den Fluten des Amur ertränken; andere Generäle hinwieder brannten blühende Städte nieder und ließen die Bewohner schonungslos ermorden. Der französische Publizist A. Ular, der bald darauf China bereiste, hat grauenerregende Einzelheiten aus Briefen chinesischer Augenzeugen über die Grausamkeiten der „überseeischen Barbaren" angeführt, die gekommen waren, um eine uralte Zivilisation mit ihren ehrwürdigen Denkmälern in Tempeln, Bibliotheken und Palästen zu vernichten. „Die Quelle dieses besonderen Ekels, den der chinesische Krieg weckt — fügte er seiner Beschreibung hinzu — ist die schimpfliche europäische Heuchelei, welche die brutalen Instinkte der Soldateska als patriotische Tugend und die gemeine Orgie, wehrlose Gegner zu morden, als Akt der Zivilisation darstellt."*)

*) A. Ular: „Un Empire russo-chinois".

Unter dem Einfluß dieses Krieges oder besser dieses Vernichtungszuges nach China stiegen in mir böse Vorahnungen auf. Im blutigen Glanze dieses Vorgefühls erblickte ich den durch manche der vorzüglichsten Geister der Menschheit geweissagten schrecklichen Augenblick der Abrechnung und Rache, jenen Augenblick, in dem aus dem Schoße der mißhandelten und mit Füßen getretenen Völker Asiens ein zweiter Tschingis-Chan, eine andere „Gottesgeißel" hervorgehen und in Strömen von Blut diejenige Kultur überfluten wird, die sich rühmte, die christliche zu sein, die aber Christus verraten und sich das römische Vae victis zum Losungswort gewählt hatte. Und der Prolog zur Mission des zukünftigen Rächers, des Tschingis-Chan, näherte sich schneller, als man erwarten durfte. Im Jahre 1900 fand in einem Kreise von Gelehrten und französischen Schriftstellern, die aus Anlaß des Jubiläums der alten Jagellonischen Universität in Krakau weilten, eine Unterhaltung über Polens politische Verhältnisse statt. „Die Männer des Geschlechtes, das gegenwärtig zu Grabe steigt, — sagte ich ihnen — wandten ihre Augen und ihre Hoffnungen Napoleon dem Dritten zu; heute hat sich die Welt von uns abgewandt, jener Napoleon aber, der uns wirklich hilfreich sein könnte, ist nur der Kaiser von Japan." Meine Worte nahm man als Scherz auf; kaum jedoch waren vier Jahre vergangen, als die Hand des großen Herrschers im Osten sich schwer auf Rußland legte Am Tage der Kriegserklärung begann ich vor zahlreicher Versammlung meinen Vortrag mit einer Begrüßung derselben als des Anbruchs einer neuen geschichtlichen Epoche, in der von dem Schauplatz der Geschichte diejenigen christlichen Völker auf den zweiten Plan zurücktreten werden, welche die schwere Last der christlichen Sendung nicht auf ihren Schultern zu tragen gewußt hatten.

Und ich hatte ein Recht darauf, diesen Krieg als die Morgenröte einer neuen Epoche zu begrüßen, und zwar als

Pole, als Sohn des einzigen Volkes in Europa, das, von den beiden mächtigsten Staatskolossen bei gleichgiltigem Stillschweigen aller anderen Staaten dem Untergange geweiht, doch fürwahr keine Tränen zu vergießen brauchte, wenn die entartete christliche Kultur und die sie vertretenden Völker von einer lebensfähigeren und edleren Rasse überwunden würden. Die tiefgehende und drohende Bedeutung dieses Krieges empfanden zugleich am unmittelbarsten die daran interessierten Russen; sie empfanden sie aber offenbar anders, nicht mit dem Schauder freudiger Hoffnung, sondern in Unruhe und banger Furcht. Schon im Jahre 1894 verkündete Wl. Solowiew in einem damals noch ungedruckten, also nur einem näheren Freundeskreise bekannten Gedichte, daß der zweiköpfige Adler der Zaren von „Führern aus weiten Inseln Asiens" zertreten werden wird und daß die Fetzen der Fahnen „gelben Kindern zum Spiel dienen werden". Für den Freund und Erben der Philosophie Solowiews, den Fürsten Sergius Trubetzkoï, der bald nach der Kriegserklärnng seine Gedanken darüber in einer Reihe von Artikeln niederlegte, die eine tiefe aber strenge Kritik der autokratischen Verfassung Rußlands enthalten, war es auch klar, daß „der Kampf mit der mongolischen Welt, aus dem einst die staatliche Größe Rußlands hervorgegangen war und der sich nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder erneuert, jetzt unvermeidlich sei und mit dem gegenwärtigen Kriege nicht enden, sondern erst beginnen werde." . . . „Um in diesem Kampfe der europäischen und christlichen Kultur mit der ihr fremden asiatischen Welt zu siegen — schrieb der Verfasser weiter — müßte Rußland im umfassendsten Maße die Grundsätze jener Kultur in sich aufnehmen, zu deren Verteidigung sie berufen ist."

Ist aber Rußland dessen fähig? — Eine Probeantwort darauf bilden vorliegende Studien.

Beim Vergleich des europäischen Geistes mit dem Asiens werden an erster Stelle stets und mit Recht der sich in unermüdlicher Regsamkeit betätigende europäische Individualismus und die in die Unendlichkeit des Seins sich versenkende asiatische Kontemplation einander gegenübergestellt. Diese Gegensätze haben ihre tiefe Wirkung auf die Religion ausgeübt. Die äußerste Grenze der Kontemplation der Asiaten ist der Buddhismus, der außerhalb der unendlichen Veränderlichkeit der vergänglichen Daseinsformen ein ewiges und vernünftiges Prinzip der Dinge vergeblich suchend, die Anhänglichkeit an diese vergänglichen Formen mit dem Leiden identifizierte und als Ziel des Lebens die Flucht vor dem Leben verkündete oder die Vernichtung dessen im Menschen, was das Wesen des Lebens bildet, d. i. des Willens, der mit einer Kette nie und durch nichts gesättigter Wünsche den Menschen mit der flüchtigen Erscheinungswelt verbindet. Der schönste Ausdruck des Individualismus hingegen ist der, daß wir Christen, außerhalb der Grenzen dessen, was wird und vergeht, Den anerkennen, der da ist und in ihm den Vater verehren, dessen Ebenbild wir in uns tragen und mit Dem wir uns durch die Erfüllung Seines Willens vereinigen, den Er uns in der Person seines fleischgewordenen Wortes — in der Person Christi — geoffenbart hat.

Diese Anerkennung Gottes als Vaters verklärt mit dem Glanze der Gottheit die Würde des Menschen und wird zum Rettungshafen für jegliche Sehnsucht und alle Hochflüge des Individualismus, aber, „wenn sie auch noch so ehrwürdig ist, so wäre sie — nach der tiefsinnigen Bemerkung des polnischen Philosophen Cieszkowski*) — doch nicht hinreichend, wenn wir Ihn nicht als Unseren Vater anerkennen würden. Dieses Fürwort erst zieht eine entschiedene Grenze zwischen der christ-

*) Ojcze Nasz (Vater Unser), B. II, S. 117.

lichen Offenbarung und allen heidnischen und alttestamentlichen Annäherungen, durch die sich der menschliche Geist in Augenblicken der Begeisterung zum Begriff der göttlichen Vaterschaft emporzuschwingen suchte." — Das Verständnis jedoch und das Gefühl dieses unseren Kindesverhältnisses mit der daraus fließenden Verbrüderung aller Menschen Gott gegenüber verlangt ein Emporraffen zu einer Höhe, das uns nur in seltenen Augenblicken zugänglich ist. Deswegen auch empörte sich schon seit den Anfängen des Christentums der Mensch gegen die Abhängigkeit von Gott im Namen seiner Autonomie, bis diese Empörung schließlich ihren vollendeten Ausdruck in den Konsequenzen jener Philosophie fand, die den Menschen zum Gotte erhob und predigte, daß die im Weltall sich entwickelnde absolute Idee in ihm zum Bewußtsein und zur Selbstoffenbarung gelange.

In dieser Philosophie eben zeigte sich am grellsten der Gegensatz des europäischen Geistes in seinem Verhältnisse zu Asien. Denn was die Religion anbetrifft, so leuchtete dem Christentum und dem Buddhismus dasselbe Ideal der Entäußerung des niedrigeren sinnlichen Ich im Namen des Strebens nach einem Übersein, das weder das Auge gesehen noch das Ohr gehört; dasselbe ließ sich als himmlisches Glück einer ewigen Seligkeit mit Gott oder als Nirvâna fühlen, d. h. als übernatürlicher Zustand, dem sich die nur auf endliche und irdische Dinge anwendbaren Erklärungen des Seins oder Nichtseins nicht anpassen lassen. In der Anschauung dagegen über das Verhältnis des Menschen zum Weltall, genauer gesagt in dem Pantheismus des Naturgefühls, der so im Christentum wie im Buddhismus sich dem religiösen Gefühl beigemischt hat, öffnete sich eine Kluft zwischen Asien und Europa: der Pantheismus in Indien versenkte den Menschen im Weltall, während er in Europa, ganz im Gegen-

teil sich gegen den lebendigen Gott der Christen empörend, das Weltall im Menschen, als der Essenz des Weltalls, aufgehen ließ.

Auf dem Felde der Tat entfremdet die Kontemplation höhere Individuen dem praktischen Leben, bahnt den Weg zu rücksichtslosem, despotischem Drucke, wofür ganz Asien ein Beweis ist, — während der Individualismus sich leicht in Anarchie umgestaltet. Beide Richtungen jedoch modifizieren sich, sobald sie mit dem Organisationssinn in Verbindung treten. Dieser Sinn trat mit besonderer Kraft in Japan hervor. Treffend hat aus diesem Grunde V. Bérard Japan als die Synthese Asiens bezeichnet.*) Zur Synthese wurde Japan umso leichter, da die Kontemplation dort einen anderen Charakter hatte als in Indien: sie war nicht eine Melancholie des Empfindens der Vergänglichkeit des Menschen im unendlichen Ozean der Erscheinungen, sondern ein Rausch an der Schönheit dieses unendlichen Traumes, wie ihn das Leben bietet. Eine optimistische Stimmung gewann über den Pessimismus die Oberhand. Und was wäre denn dieser schöne Traum des Lebens, wenn nicht der Abglanz einer noch herrlicheren unsichtbaren Welt? Was aber könnte das Wesen der unsichtbaren Welt bedingen, wenn nicht das Schönste im Leben, die Liebe? Wo aber wäre die Blüte der Macht der Liebe zu suchen, wenn nicht im Kreise der nächsten Wesen, d. h. in der Familie und in jener weiteren Familie, die das Vaterland heißt? Und dieses Gefühl der Angehörigkeit zur Familie und zum Vaterland erstarkt ungemein durch den Kult der Ahnen, der das Wesen des Shintoismus bedingt, der ältesten Nationalreligion der Japaner. Der Shintoist steht in beständigem Verkehr mit den Geistern seiner Ahnen; diese verbergen sich in Bäumen, Blumen, in der ganzen Natur, die sie beleben; die Natur wird zu einem Medium, um sich

* La révolution de l' Asie (Paris, 1905).

mit ihnen zu verständigen, so wie sie dem Romantiker Novalis ebenfalls ein Medium war, das den Menschen mit Gott verband. Lafcadio Hearn hat mit Nachdruck hervorgehoben, daß der Japaner seine Verbindung mit den Vorfahren, seine Abhängigkeit von ihnen, welches die Wissenschaft Atavismus nennt, so tief und stark empfindet, daß es ihm keineswegs klar ist, ob jenes Etwas, welches das Wesen der unendlich komplizierten menschlichen Person bedingt, mit dem Ausdruck ich oder sie (d. h. die Vorfahren) zu bestimmen ist. Seine Weltanschauung ist also kein reiner, sondern ein auf shintoistischem Kult der Vorfahren und auf dem Kult der Natur eingeimpfter Buddhismus.

Der alle früheren und zukünftigen Geschlechter ergreifende Patriotismus und die Verehrung des Kaisers als der Personifikation der Majestät des Vaterlandes bilden den Kitt, der die Japaner zu einer starken Organisation vereinigt. Doch auf dem Grunde der asiatisch-buddhistischen Stimmung, daß alles vergeht, alles ein Traum ist, daß die Werke von Menschenhand dem Schaum auf der Welle gleichen, den die nächste Flut gleich davonträgt, war jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß irgendwelche Organisation einen fanatischen Charakter annehmen konnte, die mit den Augen des Hasses alles ansah, was außer ihr selbst stand: und darin liegt das moralische Übergewicht Japans. Die im Vergleich mit den japanischen stark realistischen Gemüter in Europa schieden sorgfältig die Sphären der Träume und der Wirklichkeit. Einige Ähnlichkeit mit Japan hat in diesem Falle nur Polen. Für die große Masse der Europäer aber konnte das Vaterland keineswegs die schönste Erscheinung während des flüchtigen Traumes des Lebens sein; nein, das Vaterland war ein Verband von Individuen, die durch gemeinschaftliche Abstammung und durch sehr reale Interessen zu einander gehören.

Bedingung zur Erreichung des Zieles ist — Einheit der Kräfte; Ausdruck der Einheit ist — der Staat. Der Staat wird zum Allerheiligsten, zum Absoluten. Der Staatskult charakterisierte das ganze Altertum, bis er sich in Rom zum Cäsarenkult ausbildete; dem Cäsar erwies man göttliche Ehre. Vom heidnischen Rom ging dieser Kult auf das Christentum über. Die römische Staatsidee trat gegen die Religion und die Kirche in die Schranken, verzerrte aber durch ihren verderblichen Einfluß beide. Byzanz übernahm als Erbe alle Ansprüche Roms, — der Kaiser des Ostens ernannte sich zum Statthalter Gottes, eignete sich tatsächlich die nur Gott zukommende Herrschaft über die Gewissen an und wurde dadurch zum Feinde Christi, zu einem Mensch-Gott, — zum Antichrist. Unter byzantinischem Einfluß wuchs und bildete sich Moskau heran; nach dem Falle Konstantinopels, des zweiten Roms, begann es sich selbst das dritte Rom zu nennen, das zur Herrschaft über die Welt berufen wäre, und die Zaren von Moskau verlangten, an Gottes zu treten und wurden als Götter von ihrem Volke verehrt. Auch das japanische Volk ehrt seinen Kaiser als den Nachkommen der Göttin Sonne, aber die Göttin Sonne ist kein ewiger und einziger Gott, außer der es keine anderen Götter gibt, noch ihr Nachkomme — der Statthalter dieser Gottheit. Der Mikado wird durch seine Abstammung zu einem Bindeglied Japans mit der höheren überirdischen Welt und hat somit die Verpflichtung, ein Mustermensch zu sein. Der Zar aber ist etwas ungleich Höheres, — er ist die Verkörperung des urewigen, unabänderlichen Willens Gottes; alle Einschränkungen dieses Willens sind ein Attentat auf Gott. Der Mikado kann seine Macht mit den Untertanen teilen, wie er es auch getan hat. Für den Zaren aber wäre dies eine Verleugnung Gottes, da Gott nicht in seinen Untertanen, sondern in ihm ist, da Gott nur

in einem auserwählten Gefäß seinen Willen niedergelegt hat, — somit also kann ihm jedes Zugeständnis nur mit Gewalt entrissen werden . . . Auf diese Weise erklärten die Verteidiger des Autokratismus das Wesen desselben bis in die letzten Zeiten.

Was die Macht des Zaren zu bedeuten hat, das erklärte einst in seinen Briefen an den Fürsten Kurbsky Iwan der Grausame, der eine schreckliche, aber zugleich auch vollendete Verkörperung der Idee des Zarismus war. Als Vertreter Gottes habe der Zar Gott für sich; niemand, nicht einmal die Kirche, besitze über ihn irgendwelche Gewalt; er brauche keine Ratschläge, und seine erste Pflicht sei es, sich von niemandem leiten zu lassen; ein Aufstand gegen den Zaren sei die größte Sünde; recht also, denn im Einklang mit dem Willen Gottes, tue der Zar, wenn er widerspenstige Bojaren martern lasse, die nach der Folter und dem Tode ewiges Feuer in der Hölle erwarte. So berauschte er sich an der Majestät der Monarchenwürde und vereinigte damit eine zynische Verachtung seiner Untertanen; er sprach von ihnen als von seelenlosen Gegenständen: es seien Sklaven (chołopy); sie seien dazu da, damit der allmächtige Zar je nach seiner Laune ihnen Gnaden erweise oder die Köpfe abhauen lasse. Hundert Jahre später bestieg den Thron Peter, der Große genannt, ein nicht minder grausamer und blutgieriger Unterdrücker seines Volkes als Iwan, und streute den Samen des Europäismus über den wilden Boden Rußlands. Dies hatte zu bedeuten, daß er den Staat in die strenge Zucht einer starken Organisation nahm, nicht um das Ansehen und die Majestät des Monarchen zu befestigen, denn diese konnten nicht mehr größer sein, sondern um die monarchische Gewalt zu stärken und zu erhöhen. Die Organisatiou, die er schuf, stützte sich vorwiegend auf deutsche Muster und wurde von da an überaus häufig von Deutschen geleitet; man nützte

alle Mittel aus, die der Fortschritt Europas bieten konnte. Von dieser Zeit an bis zum japanischen Krieg, der die innere Fäulnis Rußlands schonungslos aufgedeckt hat, trat dieses vor der Welt als ein stärker gefügter Staat auf als alle übrigen Staaten Europas, da es deutsche Organisation mit byzantinisch-religiöser Vergötterung des Monarchen verband. Rußland machte den Eindruck eines mächtigen, einheitlichen Ganzen. Aber der es belebende byzantinisch-germanische Geist, der zuerst den Staat und dann auch weite Schichten der Gesellschaft ergriffen hatte, stand mit den ethnischen Elementen des russischen Volkes im Widerspruch. Denn das weitausgedehnte und flache, bald steppenhafte, bald waldige Rußland bildet nicht nur äußerlich den Übergang von Europa nach Asien sondern auch innerlich. Der offene, liberale, freiheitsliebende und nur mit Widerwillen in den Rahmen des Staatswesens sich einzwängende slavische Demokratismus verquickt sich dort durch Vermittlung ugrischer und mongolischer Elemente mit asiatischer Kontemplation, die im unendlichen Weltenraum umherirrt, die Nichtigkeit der Erde und des Lebens schmerzlich empfindet und eine höhere religiöse Wahrheit sucht. So ist die Geschichte der Geistesentwicklung Rußlands voll fortwährender Kämpfe und mißlungener Proben der Versöhnung und Synthese fremder byzantinisch-germanischer Elemente mit slavisch-asiatischer Tiefe. Das slavisch-asiatische Rußland oder besser jenes, in welchem das slavisch-asiatische Element überwiegt, oder *das* Rußland, das der Freiheit zustrebt und sich nach absoluter Wahrheit sehnt, deren Abglanz die Ordnung auf Erden wäre, — dieses Rußland erhebt im Namen Christi Protest gegen den Antichristianismus des offiziellen Rußlands und hat nur zwei Wege vor sich: Umgestaltung auf allen Gebieten oder gänzliche Vernichtung.

II.

Die Europäisierung Rußlands.

Bevor dieser Protest zur Reife gelangen konnte, sollte Rußland durch eingehende Kenntnis Europas und das Eindringen in den Geist der westlichen Kultur seinen geistigen Horizont erweitern. Den ersten kräftigen Anstoß in dieser Richtung gab Peter der Große, doch ließen sich die positiven Folgen des angefangenen Werkes nicht schnell wahrnehmen. Das Rußland des XVIII. Jahrhunderts eignete sich wohl die technischen Errungenschaften der Zivilisation an, versuchte auch Europa in Hinsicht auf die äußere Politur nachzuahmen, verstand es sogar, dasselbe im Luxus zu überflügeln, verstand aber nicht den Geist Europas, den es sogar verachtete. Sobald es den Westen materiell eingeholt und fast unmerklich die erste Stelle unter den europäischen Mächten eingenommen hatte, empfand es umso lebhafter seine Kraft und Bedeutung, blickte umso stolzer auf Europa hin, das verurteilt wäre, sich in Zukunft zu seinen Füßen zu winden.

Berauscht von solchem Ruhm und solcher Größe verehrten Rußlands Dichter in hochtrabenden Oden die Macht des Vaterlandes und die weise Regierung der Herrscher Lomonosow besang die Kaiserin Elisabeth, Derschawin — Katharina die Zweite.

Aber unter dem Schein der Kraft und des Glanzes verbreiteten sich Fäulnis und Verderbnis im Inneren. Der

Mangel an Bildung war staunenerregend, selbst in den höchsten Sphären. Noch zu Zeiten Katharinas fanden sich Bischöfe, wie z. B. Athanasius Wolchowsky in Mohilew, die nur mit Mühe die liturgischen Bücher entziffern konnten. Schlimmer jedoch als der Mangel an Bildung und die damit eng verbundene Roheit war das Schwinden des Gefühls der Selbstachtung, dem sich eine sklavische Bewunderung des Hoflebens anschloß, als des vollendetsten Beispiels zur Nachahmung. Die Mächtigen ließen ihrem Übermut freien Lauf, die Schwachen beugten sich knechtisch, der Raub öffentlichen und privaten Eigentums nahm ungeheure Dimensionen an, der Hof aber gab das Beispiel einer in der Geschichte unerhörten Zügellosigkeit: Katharina wählte sich ihre Liebhaber öffentlich. Im Jahre 1785, erzählt Engelhart,*) gab sie einen Ball, um auf demselben der Petersburger Gesellschaft ihren neuen Favoriten Lanskoj vorzustellen. Demzufolge war der Gipfelpunkt der Träume eines jeden jungen und hübschen Russen, durch diese Würde ausgezeichnet zu werden, eine solche Stellung galt als die ehrenvollste selbst in den Augen von Leuten, die sonst allgemein geachtet wurden. Der gute Derschawin erzählt in seinen Memoiren, wie viel Mühe und List es ihn gekostet habe, ehe es ihm glückte, bei dem allmächtigen Zubow zur Audienz zugelassen zu werden. Mädchen aus vornehmeren Häusern träumten von einer Heirat mit den Favoriten, und eines der Hoffräulein, die Prinzessin Stscherbatow, erglühte in heftiger Leidenschaft zu dem Favoriten Mamonow, eben deswegen, weil er Favorit war: sein Verhältnis zur Kaiserin verlieh ihm in ihren Augen einen gewissen Glanz von Ansehen und Heiligkeit; dieser Elende indessen hatte — nach den Worten Chrapowickys**) — schamlos mit Katharina um den

*) Vgl. das russische Werk Neselenows über Nowikow (Petersb. 1875).
**) Ebendaselbst.

Preis seiner Jugend und Schönheit gefeilscht und er stellte unter dem Vorwande einer Krankheit seine Besuche ein, so oft er von ihr kostbarere Geschenke erpressen wollte. In Nachahmung der Verschwendung und der Verderbnis am Hofe überboten sich russische Fürsten und Bojaren um die Wette, indem sie den Schweiß und das Blut der Bauern aussogen und, wo sie konnten, das öffentliche Eigentum plünderten; es schwanden die Begriffe von Moral aus der Familie, und einer der ehrlichsten Männer jener Zeit, der eben erst erwähnte Dershawin, erzählt uns sehr naiv, wie einfach und sparsam er seine Jugend verlebt und wie er sich von der ihn umgebenden Zügellosigkeit gewahrt hätte, dank einer mehrjährigen Liebschaft mit einer verheirateten Frau, die aber „sittsam und von edler Aufführung gewesen sei." Kein Wunder, daß auf solchem Boden am leichtesten die materialistische Philosophie Voltaires und der Encyklopädisten Wurzel faßte. Bis zu den äußersten Folgerungen, bis zum Absurdum getrieben, wurde der Voltairianismus zur Religion der begüterten Klassen, die in den schillernden Sophismen des glänzenden Schriftstellers immer eine Rechtfertigung der eigenen moralischen Richtigkeit fanden, jener Ekel erregenden Verehrung des Goldes und der Wollust, die das Wesen ihres Lebens ausmachte.

Die soziale Fäulnis entging keineswegs der Aufmerksamkeit einiger tieferen Schriftsteller, da sie aber stets fast unzertrennlich mit dem Kult der Lehre Voltaires auftrat, so gelangten sie zu dem Schluß, daß Europa an allem die Schuld trage. Der Publizist Fürst Stscherbatov, der Historiker Boltin, schließlich der vorzügliche Komödienschreiber und Satiriker Fonwisin träumten von einer Rückkehr zur alten „Frömmigkeit" vor den Zeiten Peters.

Zum Ruhme Rußlands fanden sich jedoch solche, die einsahen, daß man sich eher Europa nähern, als es fliehen müßte. Der treffliche Radistschev fand an der gleißnerischen Sophistik Voltaires keinen Geschmack, aber, durchdrungen von den fortschrittlichen Bestrebungen der Enzyklopädisten, trat er mit seiner Schrift (Von Petersburg nach Moskau, 1790) heftig für die Notwendigkeit der Aufhebung der Leibeigenschaft ein, wobei er manche Übergriffe der despotischen Regierung an den Pranger stellte. Diese Kühnheit jedoch mußte der unüberlegte Verfasser in Sibirien büßen, seine Worte verklangen ohne Widerhall. Ungleich stärker und nachhaltiger erwies sich der Einfluß der Freimaurer. Auch diese ersehnten, wie Radistschev, eine Vereinigung mit Europa, aber nur mit den Träumereien der Mystiker Europas. Und in der Tat war es für alle Edlen, aber Mutlosen leichter, vor der Verderbnis der sie umgebenden Gesellschaft in den Frieden des inneren Lebens zu flüchten, als tätig gegen diese Verderbnis aufzutreten und sich dem sicheren Zorn der herrschenden Kreise auszusetzen.

Die Ideen der Freimaurer begannen sich in Rußland bereits um die Mitte der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zu verbreiten, der eigentliche Anfang ihres Aufblühens ist aber die Bildung der ersten russischen Großloge (im Jahre 1772); ihren hervorragendsten Vertreter fanden sie in der Person Nowikows. Dieser Mann steckte sich das Lebensziel, die Gedanken seiner Landsleute Gott zuzuwenden, ihre Charaktere zu einem höheren Niveau zu erheben und den in dieser Hinsicht verderblichen Einfluß der französischen Philosophie zu bekämpfen. In seinen Schriften begann er, jenen einfachen, aber immer neuen und nützlichen Gedanken zu entwickeln, daß die Reinheit der Charaktere wichtiger sei, als die Allseitigkeit und Tiefe der Wissenschaft, da ohne jene diese

nicht nur keinen Vorteil bringt, sondern im Gegenteil in der Hand des Gelehrten zu einem gefährlichen Werkzeug werden kann. Drei Wege sollten zur Erreichung dieser inneren Reinheit führen: Selbsterkenntnis, Erkenntnis der Natur und das Lesen der heil. Schrift, und nach diesen drei Richtungen hin lehrte Nowikow in zahlreichen Schriften und Broschüren bald satirischen, bald mystischen Inhalts. Natürlich kam es ihm darauf an, seine Ideen in den weitesten Kreisen zu verbreiten; zu diesem Zwecke legte er in Moskau eine öffentliche, aber unentgeltliche Lesebibliothek an, versandte mehrere tausend Bücher an die verschiedenen Schulen Rußlands und begründete mit mehreren Freunden im Jahre 1782 einen wissenschaftlichen Verein, der sich von nun an mit ungeheuerer Begeisterung dem Druck und der unentgeltlichen Verteilung von Schriften wissenschaftlichen und moralischen Charakters widmete, die durch populäre Darstellung auch den weiteren Schichten des Volkes zugänglich waren.

Diese uneigennützige und fruchtbare Wirksamkeit Nowikows begann den Verdacht der Regierung zu wecken, der durch die geheimnisvollen Zeremonien der Freimaurer noch gesteigert wurde; als aber in Kürze sich das Gerücht von einem vermeintlichen näheren Verhältnis des bei Hofe schlecht gesehenen Großfürsten Paul zu Nowikow immer hartnäckiger zu verbreiten begann, wurde der Verein auf Katharinas Befehl aufgehoben, Nowikow ins Gefängnis geworfen, sein Vermögen konfisziert. Das geschah im Jahre 1791.

Die gleich in ihren Anfängen unterbrochene Wirksamkeit Nowikows und der Freimaurer, die als der erste ernsthafte Schritt Rußlands angesehen werden kann, um sich Europa nicht in Hinsicht auf dessen äußere Politur, sondern auf dessen Geist zu nähern, erwies sich um nichts erfolgreicher, als die Tätigkeit Radistschews. In der russischen Literatur aber

hat sie eine außerordentliche Bedeutung dadurch erlangt, da unter ihrem Einfluß sich in dem Kreise Nowikows ein Mann herangebildet hat, der in der Geschichte des russischen Geisteslebens eine hervorragende Stellung einnahm und der als Protoplast der glänzenden Entwickelung der russischen Literatur im XIX. Jahrhundert angesehen wird. Es war dies der berühmte Historiker Karamsin. Es scheint eine bittere Ironie darin zu liegen, daß ein tüchtiges literarisches Talent nicht Nowikow und seinen Freunden zugefallen war, Männern mit tiefem Sinn und voll edlen Strebens, sondern dem im Vergleich mit ihnen seichten Verfasser der „Geschichte des russischen Staates". Von Gemüt zart und empfindsam, ja sogar sentimental, da er oft bis zum Ekel süßlich ist, fühlte sich Karamsin von den theosophisch-humanitären Träumereien der Freimaurer mehr angezogen, als von der kühlen Pracht des französischen Klassizismus oder den scharfen Verneinungen der Enzyklopädisten. Allerdings stieß ihn sein gesunder Verstand früh von der lächerlichen Geheimnistuerei der Freimaurer ab, aber mit Vorliebe träumte er von der Allgüte Gottes, den Wundern der Natur, von einem aus der Erkenntnis Gottes und der Natur auf die Menschheit herabströmenden Glück; er gefiel sich in Schwermut, und Schwermut durchzieht seine Träume; die welken Blätter, die von den Ästen fallen, erpreßten ihm Tränen; er schwärmte für die idyllische Poesie Thompsons, Geßners und Gellerts, für die sentimentalischen Romane Richardsons und Sternes, er ahmte sie nach, schrieb selbst rührende Erzählungen, in denen er das bittere Los der von den Junkern verführten armen Bauernmädchen beklagte; in einem seiner Briefe ruft er aus, „daß er die Menschheit bis zum Wahnsinn liebe", aber alles das hinderte ihn nicht, im praktischen Leben mit Erweisung dieser Liebe auffällig zu geizen. Dem Schein nach ein poetischer und süßer Träumer,

war er in der Tiefe seiner Seele ein vollendeter Egoist und wie sehr er sich in Schwärmereien gefiel, ebensosehr fürchtete er sich, aus seinem Wonnetraum geweckt zu werden; er hatte sich eingeredet, daß auf der Welt alles schön und gut sei, also wollte er nicht, daß ihn irgend etwas in dieser seligen Auffassung störe; daher der Unwille gegen alles, was die Begierde nach Fortschritt atmete, daher der Abscheu selbst vor sozialen Reformen, geschweige denn vor einem Umsturz. Die Worte Tugend und Aufklärung hatte er immer auf den Lippen, da er sich für den Ritter sowohl der einen als auch der anderen ansah; aber Tugend hieß bei ihm, sich der göttlichen Vorsehung vollständig ergeben und — da „in ihrer Hand die Herzen der Könige sind" — sich also auch dem Willen der Könige unterwerfen; unter Aufklärung aber verstand er ein Etwas, das den Menschen der Prosa des Lebens entreißt und nach seinen Worten eine „süße Empfindsamkeit" entwickelt, mit einem Worte ein Etwas, das sich nicht näher definieren läßt, „als ob er nie darüber nachgedacht hätte, — sagt der berühmte Historiker Pypin, — daß die Aufklärung im praktischen Leben nicht ewig eine angenehme „Verschönerung des Geistes" sein kann, sondern daß sie Veränderungen in den Begriffen und Sitten und, was dem folgt, die brennende Notwendigkeit von Reformen nach sich zieht."

In den Jahren 1789 und 1790 bereiste Karamsin das Ausland und beschrieb die empfangenen Eindrücke in einer Reihe von Briefen, die bald nach seiner Rückkehr veröffentlicht wurden. Diese Briefe bilden nach Ansicht der Russen den Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte der Geistesentwickelung Rußlands, das sich von nun an lebhaft und aktiv an dem Leben Europas zu beteiligen beginnt. Denn Karamsin war der erste, der Europa beobachtet hatte und über dasselbe nicht als Barbar berichtete, der auf die ihm neue Welt halb

mit Verwunderung, halb mit Verachtung herabschaut, sondern als Europäer, der die das Leben der aufgeklärten Schichten erschütternden Strömungen zu verstehen und mitzuempfinden wußte. Und in der Tat hat Karamsin in seinen Briefen viel literarische Bildung an den Tag gelegt; in den ersten Salons des Westens fühlte er sich wie zu Hause, da er alle besseren Werke der zeitgenössischen Poesie, Publizistik und Philosophie kannte und sie meistens richtig beurteilte; durch sein anziehendes Äußere und seine feine Unterhaltungsgabe wußte er sogar den großen Kant zu gewinnen, dessen Anschauungen er ziemlich treu wiederzugeben gewußt hat; er besaß so viel Geschmack, daß er Lessings Angriffen gegen den Pseudoklassizismus Recht gab und die Größe Shakespeares verstand, der in Rußland, wo man immer noch die Tragödien Voltaires nachahmte, bis dahin unbekannt war. Aber in seinem Urteil über soziale Fragen war er ein naives und sentimentales Kind: er hatte in Paris den revolutionären Gährungen zugeschaut, jedoch nur so viel davon verstanden, daß Frankreich vordem in vollem Glücke geschwelgt habe, da aber hätten sich „gewisse Barbaren mit dem Beil auf den heiligen Baum der Vergangenheit gestürzt" und „die goldige Lust habe ihr trauerndes Antlitz mit schwarzem Flor bedeckt, sei in die Höhen entschwebt und habe sich hinter den Wolken verborgen."

Karamsin hat seinem Vaterlande einen schlechten Dienst geleistet, als er obige Anschauungen auf dasselbe anzuwenden begann. Er war ein unermüdlicher Gegner aller edleren Gedanken des liberal gesinnten Kaisers Alexanders des Ersten; es gefiel ihm nicht, daß der Zar neue Universitäten anlegte, daß er zeitweilig von einer Aufhebung der Leibeigenschaft träumte, daß er die Forderungen der Polen befriedigen zu wollen schien. „Wir haben Polen zu Boden getreten" — ruft er in seiner Schrift von der Vaterlandsliebe aus — „denn es war uns ein

Hindernis, um zu Europa in ein unmittelbares Verhältnis zu treten." Er unterzog sich einer Riesenarbeit, nämlich der Abfassung einer vielbändigen Geschichte Rußlands, um nach dem boshaften, aber sehr treffenden Epigramm Puschkins die Notwendigkeit des Despotismus und die Anmut der Knute zu erweisen. Entsetzt über die stets weiter um sich greifenden liberalen Strömungen überreichte er schließlich im Jahre 1811 dem Zaren die Schrift „Das alte und das neue Rußland", in der er zu zeigen suchte, daß die Zukunft Rußlands von einer festeren Begründung des Autokratismus abhängig sei, denn je glücklicher und blühender dasselbe in der Vergangenheit gewesen sei, umso unbeschränkter hätten dann die Zaren regiert. Von diesem Standpunkt ausgehend, wies er dem Zaren mit Geschick, ja kühn, seine liberalen Irrtümer nach und gelangte am Ende zu dem Schluß, daß in Rußland alles beim Alten bleiben müßte, „die Bauern sollten arbeiten, die Kaufleute sollten Handel treiben, der Adel aber dienen und von den Belohnungen und Gnadenbezeigungen des Monarchen Gewinn ziehen," der Zar möge sich auf die Geistlichkeit und den Adel stützen, unter diesem 50 tüchtige Männer wählen, sie zu Gouverneurs bestimmen — und Rußland würde zum glücklichsten Erdenwinkel in der Welt werden.

Fünfzig energische Gouverneurs — das ist also in Anwendung auf die Gesellschaft die Quintessenz der seicht sentimental-quietistischen Philosophie Karamsins.

Es konnte also Karamsin die Russen nicht europäisch fühlen lehren, wie dies seine zahlreichen Panegyriker wollen. Jenem Naturrausch, in dem damals der Westen schwelgte, hatte er nur das Geringfügigste abgewonnen, nur sentimentales Sehnen nach idyllischen Freuden, ja sogar nach Tugend und Aufklärung, aber leider auf dem Hintergrunde jener erträumten

idyllischen Umgebung und nicht der wirklichen Verhältnisse. Jene reformatorischen Strömungen aber, die in gleicher Bahn mit dem neugeborenen Gefühl dahinflossen, hatte er nicht verstanden, oder er hatte sich vor ihnen entsetzt, und sein Schwärmen von dem Glücke der Menschheit hatte er mit der Erhebung des Autokratismus und der Sehnsucht nach 50 Gouverneurs beendet! Der schlichte Nowikow, geblendet von der vielseitigen Bildung Karamsins, hielt sich im Vergleich zu ihm für einen Dummkopf, als er aber die „Unterredung Melodors und Filalets“ gelesen hatte, in der Karamsin seinen auf den seligen Glauben an das weise Walten der Vorsehung gestützten Quietismus begründete, bemerkte er bescheiden, daß „Filalet mit stoischer Kühle räsonniere, und daß eine kühle Philosophie nicht zum Gemüte spreche; feurig müßte sie sein, da sie vom Himmel stamme.“ Dieses Feuer, diese ehrliche Vertiefung in alles das, was Menschenseelen bewegt, fehlten unserem egoistischen Träumer, der in seinen Ansichten plus russe war que l'empereur. Hat er also zur Annäherung Rußlands und Europas beigetragen, so vorwiegend als Reformator der Sprache und des Stils; denn er hat die ganze Tonleiter rührender, der russischen Literatur vorher unbekannter Gefühle angeschlagen und dadurch neue Worte, neue Wendungen, einen neuen Geist mit großer Geschicklichkeit in die Sprache eingeführt.

Karamsins Bestrebungen harmonierten vorzüglich mit dem Geiste der russischen Regierung, namentlich in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Alexanders des Ersten. — Einst, in jungen Jahren, da liebte es Katharina, sich mit der Philosophie der Enzyklopädisten die Zeit zu vertreiben, und sie kokettierte mit deren Vertretern; alt geworden, begann sie jegliche, auch die geringste liberale Regung mit unerbittlicher Strenge zu unterdrücken. In dieser Richtung ging ihr Nachfolger

Paul noch weiter, der den Erlaß herausgab, kein Buch aus dem Auslande über die Grenze zu lassen. Da bestieg nach langen Jahren des Druckes Alexander der Erste den Thron, von dem besten Willen beseelt, die Aufklärung zu heben und die Schranken der Gedanken- und Redefreiheit zu erweitern. Er gründete neue Schulen und Universitäten (in Kasan, Charkow, dann in Petersburg) und sorgte dafür, daß die Verwaltung des Ministeriums für Kultus und der Bezirks-schulbehörden in der Hand von Männern ruhte, welche die geistige Entfaltung Rußlands aufrichtig wünschten. Schließlich erließ er ein überaus liberales Zensurgesetz, kraft dessen der Zensor verpflichtet war, nicht Richter und Spion, sondern Verteidiger des Verfassers zu sein, d. h. im Falle eines Zweifels in Hinsicht auf die Richtung oder den Geist des Werkes zu Gunsten des Schriftstellers zu entscheiden. Leider hielt diese edle Stimmung des Zaren nicht lange an. Er war, wie Karamsin, ein Träumer: er träumte von einer plötzlichen, aber glänzenden Beglückung Rußlands, die seinen Namen auf ewig mit dem Nimbus des Ruhmes umstrahlen sollte, doch den Weg zu diesem Ziele wußte er nicht zu bahnen; er besaß keine genügende Bildung, keine Kenntnis der russischen Gesellschaft, keine Willenskraft, und was das wichtigste ist, er konnte nicht viele Menschen finden, die seinen Plänen mit aufrichtigem Mitgefühl entgegengekommen wären. Seine Erziehung und seine Jugenderinnerungen hatten in ihm nicht nur Heuchelei, sondern auch Argwohn aufkeimen lassen; jung, mußte er zwischen Großmutter und Vater lavieren und dann während der Regierung des Vaters seine Träume und Pläne sorgfältig verbergen; schließlich wurde das Maß voll durch die schreckliche seelische Erschütterung, die er ertragen mußte, da er einen Thron bestieg, an dem noch das Blut seines ermordeten Vaters klebte. Den auf solchem Boden aufgeschossenen Argwohn

wußten die Gegner des Fortschritts aller Schattierungen, von Karamsin angefangen, sorgfältig auszunützen. Da der Zar seine weitgehenden Pläne in Rußland nicht zu verwirklichen wußte, wandte er, da er einen großen politischen Scharfsinn besaß, seine ganze Aufmerksamkeit dem Auslande zu, stellte sich an die Spitze der europäischen Liga gegen Napoleon und leitete sie mit ungewöhnlicher Ausdauer und großem Glück. Unter dem Einflusse des allen Idealisten gemeinschaftlichen Bedürfnisses, ihren Handlungen einen Schein von Hoheit zu verleihen, begann er in seiner neuen Wirksamkeit die Merkmale einer göttlichen Sendung zu erblicken, deren Endziel die Erlösung der Welt von der verbrecherischen Regierung des ehr- und glaubenslosen Auswurfes der „Revolution" war und dann die Beglückung der befreiten Völker durch Entwickelung religiöser und moralischer Gefühle. So ersann er das Projekt der heiligen Allianz, das in den Händen Metternichs zu einem Werkzeug der Unterdrückung alles dessen wurde, was auch nur die geringste Sucht nach Änderungen auf sozialem oder politischem Gebiete verriet. Alexander sah dies, ihn quälte der Gegensatz zwischen seinem Ideal und der Wirklichkeit, doch wußte er der Falle, die er sich selbst gestellt hatte, nicht zu entgehen; dazu kam, daß nun nicht allein seine Untertanen aus dem Lager des alten Zopfes, sondern auch die Monarchen Europas und deren Minister ihn mit dem Gespenst der Revolution und des Attentats schreckten; überall sah er den Leichnam des Vaters, und bewogen durch diese Eindrücke und Enttäuschungen, wurde er zum willfährigen Diener der Reaktion, statt zum Beglücker der Nationen, wie er es einst von jung auf geträumt hatte. So büßte er die Sünde seiner Jugend, es rächte sich an ihm das Blut Pauls.

Die Regierung Rußlands geriet in die Hände von Menschen, die mit allen Mitteln die Früchte der Reformen

des Zaren aus den ersten Jahren seiner Regierung zu vernichten suchten. Stourdza, Magnitzky, Runitsch überboten sich gegenseitig, ein solches Zensurgesetz zu erfinden, das „alle Ausflüchte und Kniffe des Zeitgeistes" umfassen sollte. Die Zensoren wurden aufgemuntert, alle Bücher, die ihrer Ansicht nach nicht nur auf direkten, sondern auch auf Seitenwegen zur Untergrabung des Glaubens an die Vollkommenheit der bestehenden Ordnung der Dinge führen könnten, zu verbieten. Runitsch erklärte, daß alle dem Christentum feindlichen Werke zu verbieten seien, d. h. „alle Werke, die in der Gesellschaft nicht zur Begründung einer steten und heilsamen Harmonie zwischen Glauben, Wissen und der legitimen Staatsgewalt führen." Mit derselben Wut ließen diese Menschen ihren Haß an den Schulen aus. Als Magnitzky Kurator des Lehrbezirkes Kasan geworden war, begann er sofort Schritte zur Schließung der dortigen Universität zu tun, unter dem Vorwand, daß der Geist der Vorträge daselbst antireligiös und wider den Staat wäre; da aber der Zar seine Einwilligung verweigerte, erließ der in seiner ehrenvollen Absicht getäuschte Kurator eine Reihe von Instruktionen, deren Frucht ein gegenseitiges Spionieren zwischen Professoren, Studenten und Universitätsbeamten war. Der Kurator des Petersburger Lehrbezirks, Runitsch, hatte in den Notizen der Schüler nach den Vorträgen einiger Professoren gewisse nicht genug strenggläubige Anschauungen gefunden; er berief eine Sitzung des Universitätsrates, zitierte die von ihm selbst beschuldigten Professoren und befahl ihnen, die ihnen gemachten Vorwürfe zurückzuweisen. Als diese erklärten, sich nicht rechtfertigen zu können, bevor man ihnen jene Notizen zur Durchsicht gegeben hätte, erhob sich Runitsch von seinem Sitz und begann, heftig schreiend und gestikulierend, sie Rädelsführer, Mordbrenner und Hochverräter zu schimpfen (unter den Beschuldigten befand sich

auch der bekannte deutsche Dramatiker Prof. Raupach); dieselben Epitheta warf er einem Franzosen, dem Prof. Charmoi, an den Kopf, weil dieser, um seine Ansicht befragt, erwiderte, daß er sich nicht kompetent fühle, in dieser Angelegenheit ein Urteil abzugeben; den Prof. Arsenjew schalt er einen Unwissenden und einen Dummkopf deswegen, weil er in seinen Vorträgen über Statistik von der Notwendigkeit der Aufhebung der Leibeigenschaft gesprochen hatte; und um dann seiner Verachtung den Professoren gegenüber noch einen kräftigeren Ausdruck zu geben, beroch er die Notizen und gab sie, indem er sich die Nase zuhielt, weiter an die neben ihm sitzenden Professoren mit der Bitte, sich greifbar zu überzeugen, was für ein vergifteter Geruch aus den in jenen Notizen exzerpierten Lehren wehe. Auf diese Weise ließ er an den achtbaren Vertretern der Wissenschaft in mehreren Sitzungen seine Bosheit aus;*) diese Tatsache gibt einen Begriff, welche Sitten damals noch in den höheren Sphären der Regierung geherrscht haben.

Somit gab es keinen moralischen Fortschritt seit den Zeiten Katharinas, und edlere Gemüter strömten abermals den Freimaurern zu: aber der mystische Charakter der Logen entsprach jetzt nicht mehr ihren politischen Bestrebungen. Das größte Kontingent der Unzufriedenen lieferten die Offiziere; während des Feldzuges 1813—1814 hatten sie genug Zeit, den Glanz der westlichen Kultur auf sich einwirken zu lassen und sich gleichzeitig an dem Ruhme der russischen Waffen zu berauschen; auch sie begannen nun an die hohe Sendung Rußlands zu glauben, doch wollten sie es nicht nur als materielle Kraft an der Spitze Europas sehen. Wie bitter sahen sie sich enttäuscht, als sie sich in Rußland wiederfanden. „Wir waren im Jahre 1814 zurückgekehrt — schreibt

*) Vgl. das russische Werk Suchomlinows über die Geschichte der russischen Kultur. (Petersb. 1889.)

einer von ihnen*) — die erste Gardedivision war in Oranienbaum gelandet und hörte dort den Dankgebeten zu. Während der Andacht hieb die Polizei unbarmherzig auf das Volk ein, das sich den in Reihen aufgestellten Soldaten zu nähern suchte. Das war unser erster unangenehmer Eindruck nach der Rückkehr ins Vaterland." Gemeinsame Enttäuschungen, gemeinsames Streben nach einer besseren Zukunft einigte die Offiziere. Unter dem Einfluß der damals weit verbreiteten Mode geheimer Verbindungen begannen sie anfangs den Freimaurerlogen beizutreten, als sie aber daselbst nicht die Oberhand gewinnen konnten, schufen sie einen eigenen großen Verein (Sojuz blagodenstwija) nach dem Muster des deutschen Tugendbundes. Hauptziel des Bundes war gegenseitige moralische Hilfe in Erfüllung der sozialen Pflichten, bei der Arbeit an dem allgemeinen Wohl. Anstatt gegen die Regierung aufzutreten, wünschten die Mitglieder des Bundes, nach dem Wortlaut des Statuts, der Regierung zu helfen, da dieselbe ihrer Ansicht nach privater Hilfe bedurfte; im geheimen aber handelten sie, um die Angriffe böswilliger Menschen zu vermeiden. Das war wohl schön, aber unpraktisch. Die gegenseitige moralische Hilfe konnte nur darauf beruhen, daß sie sich gemeinschaftlich versammelten und über die Trägheit der Gesellschaft, die Sklaverei der Landleute, die Grausamkeiten der militärischen Disziplin, die allgemeine Bestechlichkeit diskutierten; daß sie sich in Klagen ergingen über die, welche am Ruder der Regierung standen, dann über den Zaren, der allem Anscheine nach die moralische Nichtigkeit der Diener, mit denen er sich damals umgab, nicht durchschaute. Unter anderem konnten sie dem Zaren seine ausdrückliche Sympathie für die Polen nicht verzeihen; es empörte sie, daß er einem unterworfenen Volke Konstitution gegeben, während er sie den Russen ver-

*) Nach Pypins Werk Alexander I.

weigerte, und ersahen darin eine Beleidigung der russischen Ehre. Aber gemeinschaftliche Gelage und Klagen führten zu nichts; das fühlten die Tüchtigsten unter den Verbündeten und sie lösten im Jahre 1821 den Bund scheinbar unter dem Vorwande, weniger vertrauenswürdige Mitglieder zu entfernen und zu einem engeren, aber zu tatkräftiger Wirksamkeit desto fähigeren Kreis zusammenzutreten. Bald jedoch teilte sich dieser neue Kreis infolge ausgebrochener Meinungsverschiedenheiten der Mitglieder in zwei Verbände: einen nördlichen und einen südlichen. Im ersten führte den Vorsitz Nikita Murawiew, der konstitutionelle Regierung für Rußland anstrebte, im zweiten Pestel, der von republikanisch-sozialistischen Ideen durchdrungen war. Trotz der Verschiedenheit der Ideale handelten beide Verbände im Einverständnis, oder besser gesagt, beide bereiteten sich zu einer entschiedenen Handlung vor, die sie jedoch nicht genauer bestimmen konnten. Der Tod Alexanders überraschte sie unversehens; trotz ihrem Unwillen gegen den Zaren hatten sie noch immer gehofft, er werde sich seiner Jugendträume erinnern, die frühere Bahn betreten und Rußland durch eine Reihe heilbringender Reformen glücklich machen: jetzt erfaßte sie ob der sehr ungewissen Zukunft Entsetzen; sie waren ratlos. Eines aber schien ihnen unentbehrlich: sie mußten offen ihre Unzufriedenheit mit der bestehenden Ordnung äußern, sie mußten Reformen verlangen. Dies taten sie im Dezember 1825, daher sie in der Geschichte Dekabristen, d. h. Dezembermänner, genannt werden. Die Unglücklichen hatten ihre Kräfte überschätzt und mußten ihren unüberlegten Schritt schwer büßen. Während ihrer Leiden in Sibirien zeigten sie viel Geisteskraft, und diejenigen von ihnen, die nach dem Tode des Zaren Nikolaus, d. h. nach mehr denn 30 Jahren zurückkehrten, gingen mit jugendlicher Energie und unauslöschlichem Glauben an die Ideale der Jugend von neuem an die Arbeit.

Vorläufig waren die Träume und die Bestrebungen der Dekabristen spurlos vorübergegangen. Herzen und Bakunin, die ihr Erbe übernahmen und das von ihnen begonnene Werk sehr weit fortführten, waren damals noch nicht aus den Kinderschuhen heraus. Auch besaßen die Dekabristen keine hervorragenden literarischen Kräfte unter sich, und ihr Dichter Rylejew zeichnete sich wohl durch edle Gefühlsrichtung und feurige Überzeugungskraft aus, als Talent jedoch stand er tief unter Puschkin; in der Geschichte der Literatur haben die Dekabristen, ähnlich wie die Freimaurer aus dem Kreise Nowikows, nur ein mittelbares Verdienst: unter dem Einfluß der Freimaurer hatte sich Karamsin, der Reformator des literarischen Stils, herangebildet, im Verkehr mit den Dekabristen entfaltete seine jugendlichen Schwingen Puschkin, der größte Dichter Rußlands.

Zur

Geschichte und Kritik

des

Slavophilismus.

I. A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen.

II. Der polnische Aufstand und die Zersetzung des Slavophilismus.

III. Die Politik Alexanders III.

IV. Wl. Solowiew als Bekämpfer des zersetzten Slavophilismus.

V. Der Panasiatische Traum.

I.

A. Chomiakow und die Doktrin der Slavophilen.

Die Bestrebungen der Dekabristen waren nicht russischem Boden entkeimt; sie waren noch nicht eine Folge der wesentlichen Bedürfnisse der Gesellschaft, sondern nur ein vorübergehender Widerhall flüchtiger Strömungen, die von Europa herübergekommen waren. Noch war Rußland nicht reif, sich selbständig für irgend einen umfassenderen politischen oder sozialen Gedanken zu begeistern, es mußte also langsam und systematisch die Ideale Europas in sich aufnehmen.

Das begriff die russische Jugend, die um das Jahr 1840 auf der Moskauer Universität studierte. Ihre besten Vertreter wandten sich gegen den ausschließlich politischen Charakter der dekabristischen Bestrebungen. Sie waren überzeugt, daß stille, aber beharrliche wissenschaftliche Arbeit dem Vaterlande mehr Vorteil bringen würde, als nutz- und ergebnislose Träumereien. Die erste Stelle in diesem neuen Kreise nahm der frühzeitig verstorbene Stankiewitsch ein. Die deutsche Philosophie war der Hauptgegenstand ihrer Beschäftigung, und die Idee der Nationalität, die in derselben eine so wichtige Rolle spielt, bildete daher den Inhalt der Diskussionen der jungen Theoretiker. Den Unterschied der äußeren Formen, unter denen einst die Bestrebungen der Dekabristen und später

die Tätigkeit der Mitgenossen des erwähnten Stankiewitsch auftraten, außer acht lassend, muß der Inhalt in beiden Fällen als derselbe angesehen werden: sowohl diese als auch jene protestierten vor allem gegen die bestehenden Bedingungen des sozialen und politischen Lebens, beide sehnten sich mit gleichem Eifer nach fortschrittlichen Reformen, der Unterschied bestand in der Verschiedenheit der Wege, auf denen sie ihrem Ziele zustrebten. Schon in den Anfängen der Tätigkeit des Stankiewitsch'schen Kreises erschien im Druck ein folgenreicher Artikel Tschaadajews, der damals mit Blitzesschnelle vergriffen wurde. Rußland ist einer selbständigen Entwickelung nicht fähig — schrieb der pessimistische Verfasser — und wenn es nicht auf ewig in groben Barbarismus versinken will, so bleibt ihm nur ein Weg: in die Fußstapfen des Westens zu treten und auf den durch dessen Geschichte geebneten Pfaden einherzuschreiten; da aber den Inhalt der westeuropäischen Kultur der Katholizismus bildet, so muß Rußland katholisch werden. Der kühne Verfasser wurde durch allerhöchsten Befehl für wahnsinnig erklärt und unter ärztlich-polizeiliche Aufsicht gestellt. Trotzdem riefen aber die Worte des Pseudowahnsinnigen einen tiefen Eindruck hervor: unter ihrem Einfluß begann man in den Moskauer Kreisen noch lebhafter und leidenschaftlicher über die Bedeutung der Nationalität zu streiten, und in den Vorstellungen darüber ließen sich von vornherein zwei Richtungen unterscheiden, die sich schnell und deutlich von einander abhoben, so daß bereits um das Jahr 1840 der beste und gebildetste Teil der russischen Intelligenz in zwei Lager zerfiel: in die Anhänger des Westens und die Slavophilen. Jene, an deren Spitze Herzen, Bakunin, Bielinsky und Granowsky standen, verwarfen die Vergangenheit des Vaterlandes und verlangten, daß Rußland sich die Prinzipien der westlichen Kultur aneigne, jedoch unter der unumgäng-

lichen Bedingung, daß man dieselben prüfe, kritisch beurteile und zur selbständigen Verwendung anpasse; diese suchten in der Geschichte Rußlands nach maßgebenden Grundsätzen und Losungen für dessen fernere Entwicklung. Die Hauptvertreter in diesem Lager waren Alexis Chomiakow, Iwan und Peter Kirejewsky und Konstantin Aksakow.

Die prinzipiellen Grundlagen der Lehre der Slavophilen wurden zum erstenmal in dem Artikel Iwan Kirejewskys unter dem Titel „Übersicht über den gegenwärtigen Zustand der Literatur" im „Moskwitianin" 1845 veröffentlicht. Der Verfasser wendete sich darin sowohl gegen den engherzigen Patriotismus der Zeitschrift „Majak", des Organs der Professoren Schewyrew und Pogodin, die die existierenden politischen und sozialen Verhältnisse Rußlands lobend hervorhoben, als auch gegen die einseitigen Verehrer des Westens. Kirejewsky schilderte den damaligen Zustand der Gemüter in Europa und erblickte in demselben vor allen Dingen Überzeugungsschwäche, Zweifelsucht und innere Entzweiung. Das XVIII. Jahrhundert — bewies der Verfasser — verwarf allerdings die Religion, aber trotzdem hatte es doch gewisse Ideale, an die es mit warmem Eifer glaubte; im XIX. Jahrhundert hingegen wurde das ganze westliche Europa nach der großen Revolution und den napoleonischen Kriegen von der Enttäuschung ergriffen, die in der Poesie Byrons ihren treffenden Ausdruck fand. Unter so traurigen Verhältnissen suchen die einen in irdischen Gütern Vergessenheit und Beruhigung, andere wieder streben, da sie die Notwendigkeit höherer Grundsätze fühlen, die Vernunft mit dem Glauben in Einklang zu bringen, indem sie entweder die Wissenschaft zu Konzessionen zugunsten des Glaubens zwingen oder auch umgekehrt. Was wäre daran schuld, wenn nicht der trockene Rationalismus, der seit jeher seine Herrschaft in der Geschichte

Europas ausgebreitet hat, anfangs als mittelalterliche Scholastik, später als moderne Philosophie! Dieser Rationalismus gebot Vergessen jener höheren Grundsätze, die sich in die Formeln der Logik nicht einzwängen ließen. Gegenwärtig hat er die äußersten Grenzen erreicht, die Menschen beginnen seine Einseitigkeit zu begreifen und suchen wider ihren Willen, fast unbewußt einen neuen, wahrhafteren Weg zu finden. Um ihn aber zu finden — endet der Verfasser — müssen sie sich an den Osten und an Rußland wenden, das sich selbständig entwickelt und sich selbständig die Prinzipien des Lebens geschaffen hat. Die Hauptfrage der Gegenwart, von deren Lösung das weitere Schicksal der Entwickelung der Menschheit abhängt, soll also das Verhältnis des Westens zum Osten sein.

Jene Sonne aber im Kreise der Slavophilen, die alle anderen mit Wissen erleuchtete und durch Kraft des Gefühls und Tiefe der Überzeugung erwärmte, war Alexis Chomiakow.

Ohne Zögern kann man behaupten, daß Chomiakow einer der hervorragendsten Männer ist, die Rußland hervorgebracht hat. Sehen wir ab von dem Gebiete der Poesie, so hinterließ er in der Theologie und Metaphysik, in der Geschichte und Politik, in der literarischen Kritik uud in der Philologie die Spuren seines mächtigen Geistes. Die Kraft der kritischen Analyse und ein unvergleichliches dialektisches Talent bildeten die Haupteigenschaften des Protoplasten der Slavophilen.

Doch um Chomiakow zu verstehen, muß noch ein Zug seines Geistes besonders ins Auge gefaßt werden: er war von Kind an der Tradition, dem ganzen von der Vergangenheit überlieferten Erbe aufs innigste zugetan, er besaß jenes lebendige und starke Gefühl der Gemeinschaft und Einheit mit den Ideen, Gefühlen und Bestrebungen der Vorfahren, das solche Schriftsteller wie Chateaubriand und Montalambert

in Frankreich und Krasinski in Polen begeistert hat; ähnlich bildete es auch bei Chomiakow die Basis seines Philosophierens und seiner Überzeugungen und konzentrierte sich in einer sich schrankenlos hingebenden Liebe zu der nationalen, griechisch-orthodoxen Kirche. Wir besitzen nicht viel Details über sein Privatleben, aber auch das wenige, das auf uns gekommen ist, zeigt in beredter Weise von der Stärke dieses Gefühls. Als man ihn im elften Lebensjahre (1815) von Moskau nach Petersburg gebracht hatte, machte die Hauptstadt an der Newa von vornherein auf ihn einen unangenehmen Eindruck; die Stadt schien ihm fremd und heidnisch zu sein. Sieben Jahre später entflammten ihn die Schilderungen der Leiden des orthodoxen Griechenland so gewaltig, daß er einen Fluchtversuch wagte, um sich unter die Verteidiger des unterdrückten Volkes einreihen zu lassen. Schon im Jahre 1826, als das ganze Slaventum noch eine terra incognita für die russische Gesellschaft war, wünschte Chomiakow das Schicksal seiner Stammesbrüder näher kennen zu lernen und bereiste zu diesem Zwecke das ganze westliche Slavenland. Da er den Türkenkrieg im Jahre 1829 für den Vorboten der ihrer Erfüllung entgegengehenden historischen Mission Rußlands hielt, nahm er freiwillig daran Anteil und trat in ein Husarenregiment ein. Ähnlich suchte er im Privatleben der Tradition treu zu bleiben: streng beobachtete er alle Fasten nicht nur in Rußland, sondern auch wenn er im Ausland reiste, weshalb man ihn öfters des Pharisäismus beschuldigte. Die mächtigen Kräfte seines Geistes verwandte Chomiakow auf das Auffinden unerschütterlicher, wissenschaftlicher Grundlagen für die Prinzipien des geschichtlichen Lebens Rußlands, ferner auf die Erklärung, Feststellung und Verbreitung jener Anschauungen, die sich in ihm unter dem Einflusse dieser patriotischen Gefühle herangebildet hatten. Seien wir parteilos und lassen

wir dem bedeutenden Denker Gerechtigkeit widerfahren: er hat es verstanden — und das war nicht so leicht — auf dem schlüpfrigen Boden einer aus den Eingebungen des Gefühls resultierenden Richtung die Tiefe des Gefühls mit der Kraft der Analyse zu verbinden, und obwohl er seinem Vaterlande mit herzlicher Liebe zugetan war und an die providentielle Sendung desselben glaubte, wußte er gleichzeitig auch die schlimmen Seiten der russischen Gesellschaft zu erspähen und sie unbarmherzig zu geißeln; zu dieser so seltenen und bewunderungswürdigen Objektivität hat sich leider keiner seiner Schüler zu erheben gewußt.

Der große und sympathische Geist Chomiakows spiegelte sich herrlich in seiner Poesie ab. Seine Gedichte sind formell tadellos, doch fehlt ihnen sowohl die subtile Kunst Puschkins als auch die rasende Leidenschaft, die uns bei Lermontow mit sich fortreißt; dagegen atmen sie erhabenen und Trost bringenden Frieden, man fühlt, daß der Dichter tiefe, feste und edle Überzeugungen hatte. Die Liebe pflegt für lyrische Gefühlsergüsse ein reicher Born zu sein; der Seele Chomiakows aber, die im Kampfe mannbar geworden, blieb sie fremd, und „machtlos waren — wie er sich selbst ausdrückt — der Liebe Begierden" (Elegie 1834); er wollte lieber einsam die Leiden stolzer Betrübnis ertragen als vor der Welt klagen, und er widmete ganz gegen die Gewohnheit der Lyriker fast aller Zeiten und aller Völker kaum einige kleinere Gedichte der Liebe damals, als den gewöhnlichen und ursprünglichen Inhalt seiner Dichtung ein tiefes Naturgefühl, ferner eine warme Religiosität und schließlich Vaterlandsliebe im Verein mit einem erhabenen Begriff von den Bürgerpflichten bildeten. Der einsame Verkehr mit der Natur stimmte seine Leier zu feierlichem Frieden: doppelt widerwärtig erschienen ihm in solchen Augenblicken „die schläfrige Verweich-

lichung der Lebensfreuden und die seelenlose Ruhe tatenloser Tage". „Ich will nicht — schrieb er — auf Erden umherirren, ohne Willen und hoffnungslos, einem vorzeitigen Greise gleich, ich will nicht zusehen, wie langweilig und lächerlich jeder Tag ist, wie er unaufhörlich dieselben Märchen erzählt und wie er die Seele langsam in einen vernunftlosen Traum versenkt." Sobald aber der Dichter in den Armen der Natur ausgeruht, da riß es ihn gewaltsam hin zur Tat und er begehrte die Früchte der Tat zu erblicken.

Das Ziel des Lebens und der Wirksamkeit, nach der sich Chomiakow so heiß sehnte, war die Erweckung verständiger, auf christlich-orthodoxem Boden basierender patriotischer Grundsätze in der russischen Gesellschaft. Daher haben sich auch Religiosität und Vaterlandsliebe so eng mit einander verknüpft, daß eine Trennung derselben oder Erforschung jeder von ihnen einzeln unmöglich wird; denn der Inhalt der Religiosität Chomiakows bildet aufrichtige und tiefe Liebe zur Orthodoxie, die er wieder für das beste, ja einzige Unterpfand der zukünftigen Größe Rußlands hielt. Bemerkenswert ist, daß sich unter seinen Gedichten höchstens zwei oder drei finden lassen, in denen er seinem Glauben an die von der Vorsehung bestimmte Sendung Rußlands Ausdruck verleiht; viel häufiger ertönt in ihnen die Klage der Trauer und der Verzweiflung über die zahllosen und nachteiligen sozialen Erscheinungen in Rußland, die den Weg zu dem Reiche des Ideals versperrten. Rußland sollte sich demütigen und zu dem Höchsten flehen um Vergebung der racheheischenden Fehler seiner Vergangenheit und Gegenwart, um Vergebung für „den Schlaf der Geister, die Kälte der Herzen, den Stolz des Unverstandes, die Knechtschaft des Volkes . . .," denn Gott ist nicht mit denen, die da sagen: „wir sind das Salz der Erde, wir sind die Stützen des Tempels," sondern „Er ist

mit dem, der da arglistigen Stolz nicht in die Worte der Demut gehüllt, nicht mit eitlem Ruhm unter den Menschen geprahlt, sich nicht zum Abgott erhoben hat." Voll Schmerz aber gestand der Dichter ein, daß das geliebte Vaterland noch unendlich fern sei von Demut und Buße für seine Sünden, denn „in den Gerichten hat finstere Gesetzlosigkeit sich der Herrschaft angemaßt und überdies wird das Vaterland gebrandmarkt von dem Joche der Knechtschaft, von gottloser Schmeichelsucht und Kriecherei, widerwärtiger Falschheit, seelenloser und schimpflicher Apathie und Scheußlichkeiten jeglicher Art."

Diese schmerzlichen Gedanken brachten ihn oft der Verzweiflung nahe; indem er die Fruchtlosigkeit seiner Anstrengungen sah, wies er seine Mitgefährten auf den tiefen Schlaf hin, in den ganz Rußland versenkt war und schloß seine Ratschläge in die Worte ein, aus denen außer einer bitteren Ironie auch noch der Ton hoffnungslosen Leides erklang: „Ich bemitleide euch, schlaflose Menschen! Wäre es doch besser für euch einzuschlafen und einen Augenblick von stürmischen Gedanken auszuruhen!"

Oft klagte der Dichter sich selbst an, da er sich für unwürdig hielt, den Menschen die Wahrheit zu verkünden: dann flehte er „in tiefe und schwere Trauer versenkt" zu dem Höchsten, einen Propheten „mit feurigem und starkem Geist" herabzusenden und den Menschen Ohren und Herzen zu geben, damit sie von den heiligen Worten des Gottgesandten durchdrungen würden. Gebete einerseits, friedliche Beschauung der Natur andererseits gaben der liebenden und schmerzerfüllten Seele des Dichters das Gleichgewicht wieder: er versöhnte sich mit der Wirklichkeit und schrieb, indem er sich mit einem Pflüger verglich, folgende Strophen in der Dichtung „Der Arbeiter":

So geh' ich denn in Müh' und Schweiß
Dem Lose zu, so du beschieden,
Kein Schlaf schließt mir das Auge heiß,
Kein Kampf soll meine Kraft ermüden.

Ich lass' den Pflug nicht aus der Hand,
Wie's wohl ein träger Sklave tat,
Bis ich gepflügt, bestellt das Land
Für dich, o Herr, und deine Saat.

Abermals zog Hoffnung in sein Herz ein und demütig bat er Gott, Rußland nicht zu verlassen:

O schütze es vor Knechtesdemut,
O schütze es vor blindem Stolz,
Bewahre es vor Tod und Zweifel,
Erquick' es mit des Lebens Geist!

Alle seine Geisteskräfte strengte Chomiakow an, um die Frage des Verhältnisses des Ostens zum Westen zu lösen; das Ergebnis seiner Betrachtungen waren seine „Bemerkungen über die Weltgeschichte", die erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben wurden. Obwohl Chomiakow sie mit großer Sorgfalt und mit vielem Fleiß vom Jahre 1830 bis zum Tode bearbeitet hatte, hatte er doch nicht die Absicht, sie bei Lebzeiten zu veröffentlichen. Seinem wahrhaft riesigen Gedächtnis vertrauend, fehlte ihm sowohl Lust als Geduld, sich Notizen aus den unzähligen Werken, die er gelesen, zu machen; aus diesem Grunde nun konnte er dieses Werk nicht mit den unumgänglich notwendigen Zitaten der Quellen versehen, und dies ist — was der Herausgeber, Chomiakows Gesinnungsgenosse Hilferding mit Recht hervorgehoben hat — der größte Fehler des Werkes. Es sind dies Memoiren wissenschaftlichen Inhalts, in denen der Verfasser seine Ansichten über die Geschichte der Menschheit niedergelegt hat. Doch wußte er daraus ein harmonisches Ganzes zu bilden und suchte in den „Bemerkungen" kon-

sequent und selbständig seine Anschauung über die Weltbedeutung der Religion, die der Einrichtung der Gesellschaften und den Bestrebungen der Völker ihren Stempel aufdrückt, durchzuführen.

Drei Faktoren trugen nach Chomiakow zur Bildung der westeuropäischen Staaten der Neuzeit bei und zwar: Rom, das Christentum und die Barbaren; ein jeder dieser Faktoren wird von dem Verfasser genau zerlegt.

Am wichtigsten soll der erste Faktor sein, und zwar: Rom; denn nicht nur die Einrichtung der Staaten, sondern auch die Art und Weise, wie die christliche Religion begriffen und in der Praxis im Abendlande durchgeführt worden war, sind ein Ergebnis des römischen Geistes, des Geistes eines einseitigen Rationalismus, der in Form einer einseitigen Entwicklung des Rechtes und der Rechtskasuistik das charakteristische Merkmal der römischen Kultur bildete. Um dieses Merkmal genauer zu erklären, wendet sich der Verfasser der Urgeschichte Roms zu. Die von Obdachlosen und kühnen Abenteurern gegründete Stadt wurde frühzeitig zum Asyl für Flüchtlinge der ganzen Welt. Bald begegneten dort einander vier Elemente: das albanische, sabinische, etruskische und griechische. Die Bewohner hatten weder Religion noch Sitten gemein; nur das harte Gebot der Notwendigkeit, sich vor zahlreichen Feinden zu verteidigen, bildete das gemeinschaftliche Band. So konnten sich unter ihnen nicht diejenigen Formen des gesellschaftlichen Lebens entwickeln, deren Urquell die Gemeinschaft überlieferter Begriffe ist, es konnte auch keine Rede sein von einem religiösen Prinzip, das in der Verfassung der Staaten die erste Rolle spielt, desto größer aber mußte die Strenge des Rechtes nach außen sein, um die einander feindlich gegenüberstehenden Elemente in unumgänglich notwendiger Einheit zusammenzuhalten. Deshalb erkannten die von allen Seiten

von Feinden umringten Römer schon früh die Notwendigkeit einer staatlichen Einheit wie auch einer rücksichtslosen Achtung vor Gesetz und Recht (salus reipublicae suprema lex esto); obwohl der Kampf auf Tod und Leben zwischen den unteren und höheren Klassen schon in den ersten Jahrhunderten der Bestehung Roms begonnen hatte, obwohl die Plebejer unablässig und siegreich den Weg zur Gleichberechtigung mit den Patriziern verfolgten, so führten doch weder Groll und Entrüstung der letzteren, wenn sie weichen mußten, noch die Siegesfreude der Plebejer zu blutigen Bürgerkriegen; sie hatten dem Druck der auf die Vernichtung Roms lauernden Feinde gegenüber das Gefühl unbedingter Einigkeit in sich zu erwecken gewußt; die lange Dauer des immer in den Schranken des Rechtes geführten Kampfes hatte desto dauerhafter und stärker die Prinzipien des Zivilrechtes entwickelt, die bereits in der ursprünglichen Verfassung der römischen Republik begründet waren. In Anbetracht solcher Bedingungen konnte die von Abenteurern gegründete, allmählich durch Zusatz verschiedenartiger, fremder Elemente verstärkte und deswegen des religiösen Geistes beraubte Stadt nur ein — wie sich Chomiakow ausdrückt — „materielles" Leben führen, denn sie fand weder in sich selbst ein hinlängliches Ziel, noch fand sie geistige Grundlagen, worauf sie friedlich ihre Kräfte hätte entwickeln können. Es blieb nur ein Weg offen: der Weg der Kriege und Eroberungen. Und wirklich zwangen die Römer alle benachbarten Völker unter ihre Botmäßigkeit, mit kalter Berechnung sogen sie deren Kräfte zu ihrem eigenen Vorteil aus und zwangen ihnen ihre einseitige Kultur auf, die zwar an Staats- und Zivilrechtsparagraphen reich, doch nach Ansicht des Verfassers der Religion beraubt war, jenes geschichtlichen Hauptfaktors, jenes Bornes aller edlen Gefühle, die der Menschheit auf dem Wege fortwährender Vervollkommnung voranleuchten sollen.

Kurz: die Staatsidee verschlang die Religion. Chomiakow zitiert die Ansichten verschiedener römischer Schriftsteller, die nicht nur von deren Irreligiosität, sondern auch von den beschränkten Anschauungen der Römer im allgemeinen zeugen, die die Religion nur als ein Staatszeremoniell ansehen, und schließt seine diesbezüglichen Betrachtungen in beredter Weise derart: „Rom hat dem Abendlande eine neue Religion, die Religion eines Sozialkontrakts gegeben, welcher für ein unantastbares Heiligtum, das keiner weiteren Bestätigung von außen bedurfte, galt, eine Religion des Gesetzes, und vor diesem Heiligtum nun, das aller höheren Aufgaben und Ziele bar war, aber das materielle Wohl sicherte, neigte die Welt ihr Haupt, nachdem sie einen anderen, edleren und besseren Glauben verloren hatte."

Der zweite Faktor in der Geschichte der kulturellen Entwicklung der westeuropäischen Völker war das Christentum. Infolge des Rationalismus, der den geistigen Inhalt der römischen Kultur ausmachte, konnte Rom die Lehre Christi nicht begreifen. Kaiser Konstantin nahm feierlich die neue Religion in der Hoffnung an, sie werde dem in Trümmer zerfallenden Reiche neue Lebenskräfte schaffen; das Christentum konnte aber dennoch keine heilbringenden Früchte tragen; die Christen nahmen zwar an Zahl zu, verfielen aber noch schneller in Verderbnis; an die Stelle des inbrünstigen Glaubens trat kalte Gewohnheit oder gleichgiltige Nachahmung des Beispiels von oben; die für die Worte des Evangeliums unzugänglichen Ohren standen offen, wenn sich der Imperator für den neuen Glauben zu verwenden geruhte, und die ehemaligen Christen-Märtyrer gingen in dem Schwarm der Christen-Schmeichler unter. Die verderblichsten Folgen zog aber — der Meinung Chomiakows nach — der fatale Irrtum des Kaisers Theodosius nach sich, der den Christianismus zur Staatsreligion

erhob: „denn nicht dieser Staat, — behauptet der Verfasser der „Bemerkungen“ übereinstimmend mit seinen Anschauungen über die hervorragende geschichtliche Bedeutung und über den daraus folgenden Vorrang der Kirche vor dem Staate — nicht dieser Staat ist christlich, der den Christianismus bekennt, sondern der, den die christliche Kirche als solchen anerkennt, weil nicht der Staat die Kirche, sondern die Kirche den Staat heiligt.“ Aber Theodosius, sagt der Verfasser, war als echter Römer nicht imstande, sich zum Begriff eines individuellen, ungebundenen Glaubens zu erheben, der ohne äußeren Zwang eine heilige, auf Einheit religiöser Prinzipien ruhende Gemeinschaft hervorbringt. Er meinte, die Blüte und Verbreitung des christlichen Glaubens sei von einer amtlichen Bestätigung und Empfehlung seitens des Staates abhängig. Auf Grund seines Ediktes blieb das Verhältnis der Kirche zum Staate dasselbe, wie zu römischen Zeiten, der Glaube spielte nur die Rolle einer Art von sichtbarem Bürgen des ganzen Staatssystems, und dieses von der heidnischen Welt übernommene System blieb — wie wir wissen — dem Geiste des Christentums gänzlich fremd. Dieser Erlaß, der zwar die Bedeutung des Staates, der keine innere Heiligkeit besaß, erhöhte, begann allmählich in den Herzen der Christen ihre Forderungen an die Sphäre gesellschaftlicher Verhältnisse zu verwischen, und „der Begriff eines wahrhaft christlichen Staates schwand aus dem Bewußtsein, aus den Vorstellungen, aus der Hoffnung und — wenn man sich so ausdrücken darf — aus den Instinkten der Menschen.“ Dieser Eifer des großen Imperators — endigt Chomiakow — hat ihn zu einem Irrtume verleitet, dessen Folgen sich 14 Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag verfolgen lassen. Dieser Irrtum soll darauf beruhen, daß der Westen das Christentum im Sinne des römischen Staatswesens begriffen hatte; infolge-

dessen war die Kirche anfangs gänzlich vom Staate abhängig, später aber, als sie nach Unabhängigkeit strebte, nahm sie an Kraft und Macht zu und steckte sich folgendes Endziel ihrer Bestrebungen: ein selbständiges Reich zu werden, mit dem Papste als unbeschränktem Herrn über alle Völker und über die Geistlichkeit, die ein blindes Werkzeug seines Willens sein sollte, an der Spitze; indessen ist das Ideal der Menschheit unendlich höher und alledem geradezu widerstreitend, denn nicht die Kirche soll dem Staate ähnlich werden, sondern der Staat soll sich zur Kirche umgestalten.

Aus den Betrachtungen Chomiakows über Rom und das Christentum ergibt sich seine Anschauung über die Barbarei als dritten Faktor der modernen Kultur. Da die Barbaren, die zu Herren des römischen Kaiserreiches geworden waren, gänzlich vom rationalistischen Geiste der weströmischen Kultur durchdrungen wurden und da überhaupt alle auch später von ihm gegründeten Reiche durch Eroberungen entstanden, so bilden das Kennzeichen der politisch-sozialen Ordnung, die sie hervorbrachten, nicht nur die Entzweiung zwischen Kirche und Staat, sondern auch die Entzweiung zwischen Staat und Volk, ferner die Zergliederung des Volkes in feindlich einander gegenüberstehende Kasten. Die Folgen davon sind nach Chomiakow fortwährende innere Zwistigkeiten, die oft mit blutigen Revolutionen endeten und die sich in der ganzen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit bis auf unsere Zeiten wiederholen.

Den romanisch-germanischen Völkern stellte Chomiakow das Slaventum gegenüber. Bei seiner Charakteristik der Slaven stützt er sich auf Herder und folgt dem Beispiel aller patriotisch gesinnten Forscher des Slaventums in jener Epoche. Im Einklang mit dem großen Dichter und Schriftsteller der Deutschen, der der eigentliche Vater der Wiedergeburt der

slavischen Völker ist, legte Chomiakow den Hauptnachdruck auf den von griechischen und römischen Schriftstellern des Altertums beglaubigten Umstand, daß die Slaven keinen Gefallen am Kriege fanden und daß sie, da sie sich hauptsächlich dem Ackerbau hingaben, eben deswegen keine Aristokratie hervorgebracht hatten. Der milde und friedfertige Charakter der Slaven und ihre demokratische Gesinnung sollen ihnen in der Zukunft den Vortritt unter den anderen europäischen Völkern sichern. „Wenn eine Verbrüderung der Völker — sagt Chomiakow — wenn das Wahre und Gute kein leerer Wahn sind, sondern eine lebendige, niemals absterbende Kraft, so sind die Keime der künftigen Kultur nicht bei dem aristokratischen und eroberungssüchtigen germanischen Stamme, sondern bei den Slaven zu suchen. Der Slave, als Landmann und Demokrat, hat ehrenvolle Aufgaben und eine glänzende Zukunft vor sich." Als ausgezeichnetes Beispiel dieses slavischen Demokratismus hebt samt Chomiakow, die Schule der Slavophilen das russische Gemeindewesen hervor, das auf gemeinschaftlicher Bodenverwaltung beruht. Dieser Umstand hat, wie wir sehen werden, in der Geschichte des Slavophilentums eine bedeutende Rolle gespielt.

Die westslavischen Völker aber gingen naturgemäß Verbindungen mit dem Westen ein und unterlagen den Einflüssen der romanisch-germanischen Völker; infolgedessen gingen die einen, wie z. B. die Pommern, in ungleichem Kampfe zugrunde, andere, wie z. B. die Böhmen verloren allzu schnell ihre politische Unabhängigkeit. Polen allein behauptete eine verhältnismäßig lange Zeit seine Macht und seinen Einfluß. Nur die Ostslaven, vor allem aber die Russen, konnten, da sie sich unabhängig von den oben erwähnten Faktoren der westeuropäischen Kultur entwickelt hatten, ihren ursprünglichen Charakter treu bewahren. Fern von der römischen Kultur

standen die Russen unter byzantinischem Einfluß; statt des römischen Christentums nahmen sie das griechisch-orthodoxe Glaubensbekenntnis an, und die Grundlagen und Anfänge ihres Reiches verdankten sie nicht Eroberungen, sondern der freiwilligen Berufung eines Oberhauptes in der Person Ruriks. Einer eingehenden Analyse dieser neuen drei Faktoren (vor allem des ersten und zweiten) widmet Chomiakow die folgenden Abschnitte seiner Arbeit. Byzanz ist nach Chomiakow eine Fortsetzung der griechischen Geschichte, die Griechen aber waren im Besitz einer selbständigen, tiefen und allseitigen Aufklärung; kein Gebiet des menschlichen Geistes war für sie fremd gewesen; obwohl die von ihnen geschaffenen Reiche schwach gewesen waren, so zeichneten sich doch die Menschen durch Kraft und Männlichkeit des Geistes aus, — in Rom dagegen hatte die Staatsidee alles absorbiert und das Individuum stand dem kräftigen Staate moralisch und geistig auf einer sehr niedrigen Stufe gegenüber. Deshalb überdauerte das oströmische Kaiserreich, obwohl es mehr als das weströmische bedroht war, da es im Norden dem Anprall zahlreicher gotischen und slavischen Stämme, die von den Hunnen aus ihren Ursitzen verdrängt worden waren, im Süden den Arabern, die nach dem Tode Mahomets sich in allen an das Kaiserreich grenzenden Ländern verbreitet hatten, und im Osten den Persern Widerstand leisten mußte, doch zehn Jahrhunderte, während das weströmische nach achtzigjährigem Bestande verfallen war. Der Grieche wählte lieber den Tod, als daß er das Joch der Barbaren ertragen hätte. Demzufolge wurde auch das Christentum in beiden Teilen des Kaiserreiches ganz anders verstanden: die westeuropäischen Völker hatten von Rom eine einseitige Geistesrichtung ererbt, die einzig bemüht war, die entsprechendsten Mittel für eine regelrechte soziale Ordnung, wie auch für eine Staatspolizei zu finden; deshalb bildete auch vor allem die Rechtswissen-

schaft den ganzen Inhalt ihrer armseligen Geistestätigkeit, und man darf sich nicht wundern, wenn man im Abendlande schon früh bestrebt war, der Kirche Staatsformen zu verleihen; derartige Bestrebungen hatten leider Erfolg und dieser Erfolg befleckte die ursprüngliche Reinheit der Kirche. Während das rationalistische und einseitige Rom die erhabenen Grundsätze der christlichen Lehre nicht begreifen konnte, nahmen die Griechen mit ganzer Seele das Christentum an. Der neue Glaube war für sie ihre letzte Heldentat, und die Triebfedern zu dieser Tat müßte man in den geheimnisvollen Tiefen ihres Geistes suchen: es verlangten die Griechen von ihrem Glauben Klarheit und logische Richtigkeit und daher diese Unzahl von theologischen Streitigkeiten und Konzilien; in alledem meint Chomiakow das herrliche Zeugnis einer hohen Würde des menschlichen Geistes zu sehen, der das, was er nicht versteht, nicht verehren kann.

Die forschungstüchtigen, kühnen und allein mit theoretischen Glaubensfragen beschäftigten Gemüter der Hellenen vermochten — nach Ansicht des Verfassers der „Bemerkungen" — ihren Geistesschwung nicht so tief zu erniedrigen, daß sie die Bestrebungen der nach unbeschränkter Macht sich sehnenden römischen Bischöfe verstanden hätten; diese nahmen aber diesbezüglich einen nüchteren Standpunkt ein und es entging ihrem Augenmerk nicht, daß in Anbetracht der zahlreichen und ihnen feindlich gesinnten westeuropäischen Staaten eine solide kirchliche Gewalt zur Erhaltung der religiösen Einheit unumgänglich notwendig sei. Die Päpste verdankten den bedeutenden Einfluß, den sie immer unter den weströmischen Bischöfen ausübten, der politischen Bedeutung Roms; in allen Streitfragen dagegen mußten sie sich an die Konzilien wenden; es war aber keineswegs leicht, solche Konzilien zu berufen, besonders wenn die Umstände eine möglichst baldige Lösung der Streitfrage er-

forderten. Aus diesem Grunde nun begannen die römischen Bischöfe nach Unabhängigkeit zu streben. Der Orient widersetzte sich beharrlich diesen Absichten und verteidigte die Tradition der Konzilien. Es entstanden daraus Mißverständnisse und Zwistigkeiten zwischen den Päpsten und den Patriarchen, bis endlich der berühmte Streit Nikolaus des Ersten mit Photius das Schisma in der Kirche herbeiführte. Diese schmerzliche und doch so wichtige Tatsache war reich an traurigen Folgen, denn das Abendland versank, nachdem es von dieser Zeit an die Tradition der Konzilien, die bis auf den heutigen Tag in der orientalischen Kirche besteht, aufgegeben, immer tiefer in den einseitigsten Rationalismus. — Dies ist in kurzen Worten die originelle, aber überaus einseitige Ansicht Chomiakows über die geschichtlichen Grundlagen der orientalischen und abendländischen Kultur; aus seiner Abneigung gegen Rom und seiner Neigung für Byzanz resultiert eine nicht minder parteiische Erhöhung der griechisch-orthodoxen Kirche.

In den theologischen Schriften Chomiakows fällt dem Leser sofort die polemische Methode des Verfassers auf. Er war es nämlich, der zuerst unter allen russischen Theologen von oben herab auf den Katholizismus und Protestantismus als auf abtrünnige Religionen, die den Geist der Lehre Jesu Christi verzerrt hätten, herabschaute und der im festen Glauben an die Gerechtigkeit seiner billigen Sache und an den zweifellosen Sieg der griechisch-orthodoxen Kirche über alle abendländischen Konfessionen ohne Unterschied den Stab brach. Da Chomiakow die griechische Orthodoxie als die einzige wahre Religion betrachtete, so war er der erste, der die griechische Kirche geradezu „Kirche" genannt hat, ohne die gewöhnlichen Attribute: orientalisch, griechisch oder orthodox hinzuzufügen. Es ist das zwar ein scheinbar unbedeutender

Umstand, doch charakterisiert er vortrefflich den Geist und die Richtung der theologischen Schriften Chomiakows.

Die Theologie Chomiakows ergibt sich aus der Definition der Kirche, die seiner Ansicht nach „keine Gemeinschaft einzelner Individuen ist, sondern eine Einheit der göttlichen Gnade, die in der Gesamtheit aller derer, welche den einzigen und wahren Glauben bekennen, verweilt." Der heilige Geist regiert und leitet die Kirche und verleiht ihr Weisheit; und eben deswegen unterscheidet sich die wahre Kirche von allen anderen Konfessionen „durch innere Heiligkeit, die die Gegenwart jeglichen Irrtums ausschließt, und durch äußere Unveränderlichkeit, weil ihr Oberhaupt — Christus — unveränderlich ist." Zu einem solchen Begriffe hatte sich — nach Chomiakow — der Katholizismus, der in dem von Rom ererbten Rationalismus versunken war, nicht emporschwingen können; von innen und außen erinnert er nicht an die Kirche, die ein Werk Gottes ist, sondern an den Staat, also an ein Gebilde menschlichen Strebens, denn er hat einen Vermittler zwischen Menschen und Gott, nämlich den Papst, scheinbar den einzigen und unfehlbaren Ausleger der Lehre Christi; die Katholiken sind seine Untertanen, die kein Stimmrecht besitzen, die Geistlichen dagegen seine Beamten, die die Befehle des Oberpriesters blindlings vollziehen. Kurz: Zugunsten der Einheit opfert der Katholizismus die Freiheit der Individuen, entzieht den Menschen die heilige Schrift unter dem Vorwande, daß erst die Tradition die Autorität der Schrift heiligt, daß die heilige Schrift an und für sich unvollständig, unklar sei und daß sie Veranlassung zu Interpretationen gebe, die mit der kirchlichen Lehre nicht im Einklang stehen.

Eine derartige Auslegung der Lehre Christi mußte früher oder später eine Reaktion hervorrufen und siehe! es taucht der Protestantismus auf, der um den Preis der Freiheit auf

Einheit verzichtet, die Tradition verwirft, sich nur auf die heilige Schrift beschränkt, einem jeden die Schrift in die Hand gibt und sie nach eigenem Gutdünken auszulegen erlaubt. Chomiakow will auch im Protestantismus keine Lebensfähigkeit anerkennen: das ganze Wesen desselben, seine Bedeutung und Kraft bilde die Negierung des Katholizismus. „Nehmet dem Protestantismus diese zweite von ihm verworfene Welt ab, und das Werk Luthers geht zugrunde, da es nur von Verneinung lebt. Der Kodex dieser Lehre, den der Protestantismus bis auf den heutigen Tag noch bekennt, ist das Ergebnis der willkürlichen Arbeit einiger Gelehrten; Millionen von Narren haben ihn mit idiotischem Leichtsinn angenommen und nehmen ihn noch immer an, diese Lehre aber gedeiht scheinbar bis jetzt nur deshalb, weil sie als Gegenwirkung gegen den Druck des Katholizismus notwendig ist. Wenn aber dieses Bedürfnis in den Hintergrund tritt, zerfällt der Protestantismus in so viele Religionsanschauungen, als er Individuen zählt." „Deshalb mußte er auch an der Schwelle der orthodoxen Welt absterben." Nur der Orient allein hatte begriffen, daß, „wenn wir ausschließlich nur die heilige Schrift anerkennen und nur darauf unsere Kirche bauen, wir eben dadurch die Kirche verwerfen, denn wir versuchen dann, sie mit unserem Verstande aufzubauen; und weiter daß, indem wir wieder nur die Tradition anerkennen, wir gleichfalls die Kirche verwerfen, denn dann werden wir gleichsam zu Richtern des heiligen Geistes, de sich durch die heilige Schrift vernehmen läßt." Aus diesen Gründen anerkennt nun die orthodoxe Kirche sowohl die Tradition, wie auch die heilige Schrift und bewahrt so mit der Einheit zugleich auch die Freiheit. Genauer erklärt dies Chomiakow ungefähr auf folgende Weise: „Der Glaube ist nach den Begriffen der orientalischen Kirche etwas bedeutend höheres als das Wissen, das auf Folgerungen des Verstandes

basiert, denn der Glaube ist der Akt aller Kräfte eines entflammten Geistes, den die lebendige Wahrheit der Offenbarung durchdringt. Der Glaube läßt sich weder ausschließlich durch die Vernunft noch durch das Gefühl begreifen, sondern gleichzeitig durch Vernunft und Gefühl; kurz: der Glaube ist kein Wissen, sondern Wissen und Leben zugleich. Deshalb unterscheidet sich die Erforschung dieser Dinge, die sich auf den Glauben beziehen, grundsätzlich von den Forschungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, weil sie nicht nur alle Geisteskräfte in Anspruch nimmt, sondern auch gleichzeitig Intensivität uud wechselseitige Harmonie aller geistigen und moralischen Kräfte des Gemüts, des Verstandes und des Herzens erfordert." Darauf eben legt Chomiakow das Hauptgewicht: einerseits der einseitige und trockene Rationalismus im Westen, andererseits das dank der veredelnden Wirkung des Gefühls hervorgerufene geistige Gleichgewicht im Oriente, — darin eben beruht seiner Ansicht nach der grundsätzliche Kontrast beider Kulturen, und diese seine Behauptung bildet den Berührungspunkt des sogenannten Slavophilentums mit den Ansichten des polnischen Dichters Mickiewicz in der Epoche des Mystizismus, der ebenfalls die Präponderanz des Gefühls bei den Slaven und den daraus sich ergebenden Hang zur Begeisterung hervorhob und darauf den Glauben an eine göttliche Sendung des Slaventums stützte. Gegebenenfalls soll der Ausdruck dieses geistigen Gleichgewichtes das demütige Gefühl der eigenen Ohnmacht sein: „Schon ein Schatten der Sünde kann die Möglichkeit eines Fehlers nach sich ziehen, die Möglichkeit aber wird zur Notwendigkeit, wenn der Mensch unbedingt seinen eigenen Kräften (Protestantismus) oder den Gaben der ihm persönlich von Gott gesandten Gnade (Katholizismus) vertraut; eben deswegen könnte nun nur derjenige das Recht der unbeschränkten Freiheit in Erforschung der Dinge des

Glaubens haben, wer in sich nicht nur die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch moralische Vollkommenheit fühlen würde." Da sich aber dieses Ideal nicht verwirklichen läßt, tritt der orthodoxe Christ an die Erforschung der Glaubenssachen nicht mit der prahlerischen Aufgeblasenheit eines katholischen Geistlichen, der das Erforschen und Belehren als unerläßliche Privilegien seines Amtes ansieht, auch nicht mit der gleichgiltigen Wißbegierde eines Protestanten, der den Bau des Glaubens auf der Grundlage von Vernunftgründen erheben will, sondern mit dem demütigen Gefühl seiner eigenen Ohnmacht; er weiß wohl, daß die Wahrheit nur dort zu suchen ist, wo Gottes Gnade und reine unbefleckte Heiligkeit ihren Sitz haben, die Gnade aber und die daraus sich ergebende Heiligkeit sind ein Anteil nicht einzelner Individuen, sondern der allgemeinen Kircheneinheit, deren sichtbares Zeichen die allgemeinen Konzilien sind. Die hohe und heilige Bedeutung der Konzilien, auf denen ein jeder Christ Stimmrecht haben soll, haben nach Chomiakow vortrefflich die orientalischen Patriarchen im Jahre 1848 in der Beantwortung eines Rundschreibens des Papstes Pius IX. hervorgehoben. „Die Unfehlbarkeit — so lauten ihre Worte — ist nur ein Attribut der allgemeinen Kirche, die durch die Bande gegenseitiger Liebe verknüpft ist, und die Unveränderlichkeit des Dogmas und des Zeremoniells wurde der Fürsorge nicht nur einer Hierarchie, sondern der ganzen Kirchengemeinschaft, die der Leib Christi ist, anvertraut." Indessen hat der Katholizismus den Laien die heilige Schrift entzogen, sie zum freien Forschen nicht zugelassen und, da er die Auslegung der Schrift und das Belehren als ein ausschließliches Privilegium der Geistlichkeit erklärt hat, hat er dadurch — der Meinung Chomiakows nach — ein neues, unbegreifliches und unbegründetes Sakrament der Logik geschaffen. Der Orient allein — so endigt der

Verfasser — hat die Frage gelöst, die das im Rationalismus versunkene Abendland nicht zu lösen verstand. Denn der Orient verstand es, in der Kirche Einheit samt Freiheit zu bewahren. Ausdruck der Einheit sind die allgemeinen Konzilien; die Freiheit eines orthodoxen Christen ist aber viel größer als die eines Protestanten, da dieser sie im rationalistischen Geiste — also allzu oberflächlich — auffaßt; die Freiheit, die allen Mitgliedern der orthodoxen Kirche zuteil wird, verlangt von ihnen insoferne einen höheren Moralitätsgrad, auf daß sie begreifen können, daß sowohl Wahrheit wie auch Gottes Gnade nicht in sündhaften Individuen wohnen können, sondern nur in der heiligen Allgemeinheit der Konzilien.

Das griechische Christentum hatte nie einen so beredsamen Apologeten wie in der Person Chomiakows gefunden, und dennoch hat die russische geistliche Zensurbehörde — was uns am meisten befremden muß — seinen theologischen Schriften ihre Genehmigung versagt, so daß er sich gezwungen sah, sie im Auslande herauszugeben.

Der dritte Faktor der historischen Entwicklung Rußlands ist der Meinung der Slavophilen nach in der Wiege des russischen Reiches zu suchen. Da das Augenmerk Chomiakows vor allem auf die hervorragende und — wie er meinte — ausschließliche Bedeutung der orthodoxen Kirche gerichtet war, hat er diesen Teil der Lehren der Slavophilen kaum berührt; ausführlicher wurde derselbe von Konstantin Aksakow bearbeitet. Alle europäischen Reiche — lehrte dieser junge Geschichtsforscher — sind durch Eroberungen entstanden. Haß ist ihr Ursprung. Ein Volk unterjochte ein anderes, und es entstanden Reiche, deren Grundlage: Gewalttätigkeiten, Knechtschaft und Haß bildeten. Die Sieger drängten den Besiegten ihre Gesetze auf, das Volk verlor auf diese Weise die Möglichkeit jeglicher Initiative in staatlichen und sozialen Angelegenheiten,

die Folge davon aber war die, daß, sobald es zum Bewußtsein seiner Rechte und Kräfte gekommen, es gleichfalls die Hände nach Macht ausstreckte und daher schrieben und schreiben sich die endlosen inneren Zwistigkeiten, die Aufstände und blutigen Revolutionen. Das russische Reich ist aber nicht durch Eroberung entstanden, sondern auf dem Wege freiwilliger Berufung zur Macht; es kamen die waregischen Fürsten und behaupteten sich dank dem Willen des Volkes, welches das Bedürfnis einer Staatsgewalt fühlte. Kurz: die Grundlage des russischen Reiches bilden: Eintracht, Freiheit und Friede. Infolgedessen standen sich Volk und Gewalt oder — wie sich K. Aksakow auszudrücken liebte — „Land" (semlja) und Staat in seltsamen Verhältnissen gegenüber, die mit den westeuropäischen nichts Gemeinsames hatten. Gegenseitige Liebe, wechselseitiges Vertrauen, — dies ist ihr charakteristisches Merkmal; das Volk bewahrte das Gemeindeprinzip seiner Organisation, beschäftigte sich mit Ackerbau, Handel und Gewerbe, erhielt den Staat mit seinem Geld und scharte sich im Notfall um die Fahnen. Es bildete ein riesenhaftes Ganze, das einer kräftigen Staatsgewalt bedurfte, um ein eigenes Leben zu führen und Religion und Sitten, die ihm von den Vätern überliefert waren, unversehrt zu bewahren; der Monarch war demnach vor allem der erste Schutzherr und Wächter des Landes, sein war die Sorge um Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, die auf der Gemeindeherrschaft beruhte, das Volk aber, das sich zwar der höchsten Gewalt des Zaren fügen mußte, regierte sich selbst, denn es wählte die Staroſten und andere Beamten. Von Zeit zu Zeit berief der Herrscher die Volksvertreter zu gemeinsamen Beratungen. Er befragte sie um ihre Meinung, diese sprachen sie offen aus und fügten gewöhnlich hinzu: „Dies ist unsere Meinung, übrigens möge es nach dem Willen des Monarchen

geschehen." Mit einem Wort: auch hier herrschte Liebe und gegenseitiges Vertrauen. Beide Seiten fanden das höchste Vergnügen darin, einander wechselseitig in Artigkeit und Nachgiebigkeit zu überbieten. Der westeuropäische, auf Bürgschaft und Vertrag sich stützende Parlamentarismus blieb Rußland fremd; übrigens brauchte Rußland keinen solchen. „Bürgschaft sollte gar nicht existieren — rief der junge leidenschaftliche Verehrer des Russentums — die Bürgschaft ist ein Übel; wo sie unentbehrlich ist, dort geht's nicht wohl zu; es möge lieber eine Verfassung, die keine Zufriedenheit und kein Glück bringt, zugrundegehen, als daß eine solche mit Hilfe des Bösen existieren sollte. Alle Kraft ruht in moralischer Überzeugung. Diesen Schatz besitzt Rußland, das niemals zu Verträgen Zuflucht genommen."

Wahrlich bewunderungswürdig ist diese jungfräuliche Naivetät des Verfassers, der, nebenbei gesagt, in Keuschheit verschied. Doch muß man zugeben, daß nur ein edles Herz einer solchen Naivetät fähig war. Die Anschauungen Aksakows halten keine Kritik aus; denn das Streben nach Macht und Herrschsucht hat zu tiefe Wurzeln in der menschlichen Seele geschlagen, als daß man überhaupt annehmen könnte, es habe je irgendwo derartige ideale Verhältnisse gegeben, die der junge und naive Geschichtsforscher im alten Moskau hatte sehen wollen. In Rußland strebten Volk und Staat nach Macht und endlich hat letzterer mit größerer Leichtigkeit, als dies in anderen Ländern der Fall war, den Sieg davongetragen; dies haben die Werke eines Sergiejewitsch, Solowiew und Ditiatin nachgewiesen, — und die durch Konstantin Aksakow aufgestellte und durch dessen Bruder Iwan gepredigte Theorie blieb in wissenschaftlicher Hinsicht unbegründet. Zum Lobe Konstantin Aksakows kann man hinzufügen, daß er es verstanden hatte, in der Vergötterung der vaterländischen Geschichte ein gewisses

Maß zu halten; folgendes möge seine diesbezügliche Vorsicht illustrieren: „Man wird uns also fragen, ob in Rußland vollkommene Glückseligkeit geherrscht habe. Selbstverständlich — nein. Es gibt auf Erden keine völlige Glückseligkeit, man kann aber vortreffliche Grundlagen für eine solche finden. Keine Gesellschaft ist wahrhaft christlich, aber doch ist das Christentum der einzige wahre Weg zur Vollkommenheit. Daher müssen wir diesen einzigen, wahren Weg einschlagen. Es handelt sich darum, was sich die Gesellschaft zum Gesetz, zur Grundlage gewählt hat. Das russische Volk aber hat sich ausgezeichnete Grundlagen erkoren."

Auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens fand die Lehre der Slavophilen in Dostojewsky den größten und eifrigsten Apostel. In einem Kapitel seines Romans „Die Brüder Karamazow" hat Dostojewsky mit prächtigen Farben den Gegensatz der beiden Welten, des Orients und des Abendlandes, derart geschildert, wie sie von Chomiakow und seinen Freunden begriffen wurden. Dieses Kapitel, das auf die Stimmung der Slavophilen ein helles Licht wirft, führt den Titel: „Der Groß-Inquisitor". Der Inhalt ist ungemein originell. Die Handlung spielt in Sevilla in jenen düsteren Zeiten, da dort unumschränkt die heilige Inquisition geherrscht hatte und täglich zu Ehren Gottes „nach herrlichen Autodafé die schlimmen Ketzer verbrannt wurden." Da steigt Christus der Erlöser auf die Erde herab. Langsam, fast unbemerkt schreitet er einher; das Volk aber erkennt Ihn, umgibt Ihn und folgt Ihm. Die Sonne der Liebe glüht in seinem Herzen, Strahlen des Lichtes, des Lebens, der Kraft leuchten aus seinen Augen, entzünden die Herzen der Menschen und erfüllen sie mit heiliger Liebe zu Ihm; Christus breitet seine Hände aus über die Scharen, Er segnet sie; das Berühren seines Gewandes belebt Kranke und Schwache und macht sie gesund.

Endlich gewahrt es auch der greise Inquisitor, finster wölbt er die grauen Augenbrauen, unheilverkündendes Feuer blitzt in seinen Augen — er streckt seine Hand nach ihm aus, er läßt Ihn gefangen nehmen. Und der göttliche Heiland wird zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt! . . . Da öffnet sich plötzlich in der Nacht die Tür der in tiefer Stille und im Dunkel versunkenen Kerkerzelle, in die man den göttlichen Gefangenen geworfen; bedächtig, mit einer Ampel in der Hand tritt der strenge Inquisitor ein, heftet seinen Blick lange auf das Antlitz Christi und zählt nachher — als wollte er die Stimme seines Gewissens betäuben — in längerer Ansprache die Gründe auf, die ihn zur Verurteilung bewogen hätten. Christus schweigt die ganze Zeit über, sein Blick ruht sanft auf den Augen des Richters. Den Inhalt der Rede des Inquisitors bildet nachstehender Gedanke: hehr und göttlich seien die Ideen, die Christus verkündet, sie bezögen sich aber nur auf Individuen, die an Geist und Herz hervorragend seien, nicht aber auf den schwachen, elenden, lasterhaften Pöbel. Christus habe nichts so sehnlich gewünscht, als den Menschen eine unumschränkte Geistesfreiheit zu geben; er habe gewollt, daß man sich von der Göttlichkeit seiner Person und der von Ihm gepredigten Lehre nur allein auf Grund deren ungeheueren moralischen Wertes überzeuge, er habe aber die mehr greifbaren Beweise wie: Wunder, die eklatanter und offenkundiger gewesen wären als die, die er selbst gewirkt, und auch die materielle Macht ausgeschlagen; indessen hätten aber nur Wunder die schwachen Gemüter der Sterblichen gewinnen können. „Du hast den Rat des Satans, der dich in der Wüste in Versuchung führte, Steine in Brot zu verwandeln, verworfen — sagt der Inquisitor — und doch hattest du gewußt, daß sich in diesem Falle die ganze Menschheit vor dir gedemütigt hätte, wie eine folgsame und dankbare, doch

ewig zitternde Herde, du werdest dich von ihr abwenden und es werde ihr dann an Brot mangeln. Aber du hast gewollt, daß die Menschen frei seien und hast den Satan vertrieben, denn was wäre das für eine Freiheit — dies war dein Gedanke — wenn man Gehorsam für Brot kaufen könnte? Für das irdische Brot hast du den Menschen das himmlische versprochen, kann denn aber dieses der ewig sündhaften und ewig schwachen Menschheit das irdische Brot ersetzen? Wenn dir im Namen dieses himmlischen Brotes Tausende und Abertausende folgen werden, was soll denn mit jenen Millionen und Tausenden von Millionen von Wesen geschehen, die nicht genug Kraft besitzen werden, das irdische Brot dem himmlischen aufzuopfern? Hast du nur an diesen Tausenden von männlichen und erhabenen Wesen Wohlgefallen gefunden uud sollen jene wie Meeressand unzähligen Millionen von Schwächlingen den ersteren zum Opfer fallen? Du bist damals, als man dir zurief: „Steige herab und wir werden dich als Gott anerkennen" nicht vom Kreuze herabgestiegen, denn du hast auch in diesem Falle den freien Menschenwillen nicht durch ein Wunder überwinden wollen, du hast einen freien, ungezwungenen, nicht aber auf Wunder sich stützenden Glauben verlangt, — du hast freiwillige Liebe verlangt und nicht niedrige Entzückungen des Sklaven gegenüber der Macht, die ihn ein für allemal erschüttert und unterjocht hat. Ach! was für einen übertriebenen Begriff hattest du vom Menschen! Indem du ihn ehrtest, bist du ohne Mitgefühl gegen ihn verfahren, denn du hast zu viel von ihm verlangt; hättest du ihn nicht so hoch geschätzt, so hättest du von ihm weniger gefordert und leichter wäre dadurch seine Last. Denn der Mensch ist schwach und gemein. Du hast dem Satan nicht gehuldigt, da er dir dafür irdische Königreiche versprach und, wenn du darauf eingegangen wärest, hättest du alles, wonach

die Menschen streben, erfüllt; dann hätten sie gewußt, wen sie anbeten sollen, sie hätten sich zu einem einheitlichen und verträglichen Ameisenhaufen vereinigt, — das Ziel ihrer Bestrebungen aber ist — nach ihren Begriffen — allgemeine Eintracht und Einheit. Wir aber — fuhr der Inquisitor, der sich und die katholische Kirche im Sinne hatte, fort — wir haben die Menschen besser verstanden und liebgewonnen, als du, und deshalb haben wir *ihm* (dem Satan) gehuldigt. Wir halten nicht mit *dir*, sondern mit *ihm*; und dies ist unser Geheimnis. Mit ihm halten wir seit acht Jahrhunderten, seit dem Augenblicke, als wir bei ihm Rom und das Schwert der Cäsaren an uns genommen und uns als Herrscher der Welt ausgerufen. Unser Werk ist noch nicht vollendet, wir müssen noch lange darauf warten; es wird aber endlich der Augenblick erscheinen, da wir zur Herrschaft gelangen, das Los der Menschen in der Hand haben und — sie dann glücklich machen werden. Die menschliche Natur haben wir erforscht; wir wissen, daß, sobald die Menschen ihre Freiheit erlangen, sie sofort ein quälender Drang erfaßt, sich irgend jemanden oder irgend etwas herauszusuchen, dem sie demütig huldigen könnten. Und diese Huldigungen müssen unbedingt *allgemein* sein. Das Bedürfnis, *gemeinschaftlich Verehrung und Huldigung bezeigen* zu müssen, ist seit Anfang der Welt die härteste Pein sowohl für das Individuum wie für die ganze Menschheit. Um dieser Gemeinschaft willen töteten und vernichteten sich die Menschen wechselseitig. Nur wir sind die einzigen, die das eingesehen und verstanden haben. Du aber hast ihnen die Freiheit gegeben, die elenden Sklaven jedoch wußten sich nicht so hoch zu erheben, um dich zu begreifen und an dich zu glauben; Freiheit, freie Vernunft und Wissenschaft haben sie schon und werden sie noch derartig in die Enge treiben, werden sie noch vor derartige unlösbare

Rätsel stellen, die sie zur Verzweiflung führen werden; des fruchtlosen Kampfes müde, werden sich die Unfolgsamen und Kühnen unter ihnen das Leben nehmen, die Unfolgsamen, aber Schwachen sich gegenseitig umbringen, der Rest aber — die Kraftlosen nämlich und die Unglücklichen — werden freiwillig uns zu Füßen kriechen und rufen: „Ihr habt Recht gehabt, ihr allein besaßet Sein Geheimnis, seid nun unsere Herren und Herrscher und gebet uns dafür Frieden."

Kurz: der Katholizismus ist bestrebt, das Werk Christi zu verbessern, indem er die Lehre des göttlichen Meisters dem erbärmlichen Sittenniveau der Menschen anpassen will. Vom Orient und der orthodoxen Kirche schweigt der Verfasser, aber der Geist des Werkes gibt zu verstehen, daß nach der Überzeugung Dostojewskys nur die orientalische Kirche die Menschen nicht verächtlich zurückgestoßen hätte und daß diese Kirche den festen Glauben hegt, es werde die Menschheit — zwar nicht heute, aber doch einst — mit ganzer Seele die Lehre des Heilandes annehmen und die Gebote Christi zu verwirklichen trachten. An der Spitze in dieser heiligen Sache aber wird — Rußland stehen.

So stellt sich in ihren Grundzügen die Doktrin Chomiakows und der Slavophilen dar. Sie stand mit dem romantischen Geist der Epoche in engem Zusammenhang und kann als Ausdruck des russischen, in das Gewand des Romantismus gekleideten Patriotismus aufgefaßt werden. Die Kritik derselben gab Sołowjew in einer mörderisch-boshaften Anmerkung, indem er das gegenseitige Verhältnis der drei christlichen Konfessionen in nachstehendem Vergleiche darstellte. Die Bewohner eines Meeresgestades werden von einer entfernt liegenden Insel angelockt; sie möchten sie in Besitz nehmen — aber wie? Darüber streitend zerfallen sie in drei Parteien. Die erste baut ein Schiff, organisiert eine Mannschaft und sticht

unter der Leitung eines erfahrenen Steuermannes in die See: das sind die Katholiken. Die zweite Partei ist der Ansicht, daß am besten jeder für sich auf seinem eigenen Boote der Insel zusteuere: so handelu die Protestanten. Die letzte Partei endlich will lieber auf dem Gestade zurückbleiben, dafür aber schreit sie aus Leibeskräften, daß sie bereits auf der Insel sei — und das ist der orthodoxe Glaube, der durch den Mund Chomiakows ein erhabenes Ideal der Kirche entwirft, dabei aber verkündet, daß dieses Ideal in Rußland bereits erreicht ist. Dasselbe läßt sich von den historischen Grundlagen des Slavophilentums sagen. Zwischen Ideal und Wirklichkeit zog es keine feste Grenze, und das wurde der Grund zu seiner frühzeitigen Verfehlung. Sehr charakteristisch zeugt davon die Polemik zweier Bekenner der Lehre Chomiakows, Emanuel Mamonows und Iwan Aksakows. Sie wurde im Jahre 1873 in den Spalten der Monatsschrift „Ruskij Archiw" geführt und bewies auffallend den raschen Zerfall des Slavophilentums.

Emanuel Dmitriew-Mamonow, ein Nachkomme Ruriks, Enkel oder Urenkel des unter Katharina berühmten Vizekanzlers von Beruf Künstler, zeichnete sich durch einen leicht entzündbaren Charakter und durch besonders warme Freiheitsliebe aus; seinen demokratischen Grundsätzen hing er so treulich an, daß er nicht zögerte, auf amtlichem Wege sich, seine Familie und seine Nachkommen des Grafentitels zu berauben, was ihm auch mit Leichtigkeit gelang. In seiner Jugend gehörte er zu den begeistertsten Anhängern der Slavophilen, im Laufe der Zeit jedoch fühlte sich der edle Genosse Chomiakows von dem Fanatismus abgestoßen, den seine Mitbekenner an den Tag legten, so oft sich ihnen die Möglichkeit bot, ihre Ideale im sozialen Leben zu verwirklichen. Mamonow wandte sich also von ihnen ab und veröffentlichte im „Ruskij Archiw"

eine Skizze über die Slavophilen. „Nach dem Tode der Kirejewsky, Chomiakows und Konstantin Aksakows — schrieb er gleich in der Einleitung — hatten ihre Nachfolger und Mitbekenner deren Hauptgrundsätze fallen lassen. Sie verließen den Standpunkt ihrer Vorgänger, verwickelten sich in tausend widersprechende Behauptungen und gestalteten die einem jeden vollständige Gedankenfreiheit zusichernde Richtung in eine Art patriotisch-loyaler Doktrin um, die gewaltsam alles und alle russifiziert und die Orthodoxie zu dem Niveau einer Art von polizeilichem Glaubensbekenntnis erniedrigt." „Das ursprüngliche, lebensfrische Slavophilentum — schrieb Mamonow weiter — existiert nicht mehr, es ist zu einem kleinlichen, marklosen, aller Lebenssäfte beraubten Katechismus klerikal-polizeilicher Sentenzen herabgesunken. Daher verbreiteten sich auch zu Anfang der sechziger Jahre die von den Slavophilen propagierten Ideen so schnell im ganzen russischen Staate, fanden sofort die Billigung aller Mamas und aller Generale und wurden zum Losungswort aller Muttersöhnchen, die Karriere machen wollten." Dann geht Mamanow zur Erklärung der Lehrsätze der Slavophilen über und legt den Hauptnachdruck darauf, daß das Slavophilentum ein gegen die soziale Apathie gerichteter Protest war: in jener Zeit, da die Vertreter im Lager des Westens immer auf die Regierung und erst durch die Regierung auf das Volk einzuwirken suchten, beschlossen die Slavophilen, sich direkt an die Gesellschaft zu wenden das sittliche und geistige Niveau derselben zu heben, sie zu veredeln, — alles dies aber suchten sie durch Erweckung patriotischer Gefühle und der Liebe zur Freiheit und Aufklärung zu erreichen. Das Prinzip des Gefühls, das sie besonders erhoben, sollte dazu beitragen, in der Gesellschaft edle, altruistische, dem europäischen Rationalismus entgegengesetzte Ideale zu erwecken, welch' letzterer die verderblichen

Folgen des Kampfes ums Dasein rechtfertigte; da aber die künstlerische Intuition der beste Beweis der Anwesenheit des belebenden Prinzips des Gefühls sein sollte, so suchten sie ihren Werken den Stempel eines gewissen Kunstsinnes aufzudrücken: „Alle seine Gedanken und Eindrücke nicht nur auf politischem und historischem, sondern auch auf philologischem Gebiet hat Konstantin Aksakow in poetischen Gebilden ausgedrückt, die infolgedessen häufig versifizierten Abhandlungen ähnlich waren; dafür aber tragen auch die Abhandlungen Aksakows etwas aus dem Gebiete der Poesie in sich.“ Darin besteht hauptsächlich — urteilte Mamonow — das ganze Geheimnis jener geistigen Bewegung, von der nach dem Jahre 1840 ganz Moskau ergriffen wurde; die Artikel der Slavophilen waren stets das Hauptereignis des Tages, man las und besprach sie, man stritt sich darüber, sie waren das geistige Band, das Literatur, Universität und Stadt vereinigte.

Nach der Erklärung Mamonows bildete den Inhalt der politischen und sozialen Bestrebungen der Slavophilen die Propaganda der Gemeinde als des idealen Typus der gesellschaftlichen Organisation: die Slavophilen verwarfen den aus Europa entlehnten und von den sogenannten Freunden des Westens verkündeten Individualismus und stellten ihm die Gemeinde entgegen, die eben die Bürgschaft für eine glänzende Zukunft Rußlands sein sollte; sie stimmten mit den Freunden des Westens auch in ihren Ansichten über Peter den Großen nicht überein, da sie den gewaltsamen und despotischen Charakter seiner Reformen verdammten und behaupteten, daß eben deswegen die Aufklärung in Rußland nicht von Gelehrten, sondern von Polizeikommissären geleitet werde; konnte angesichts dessen — so folgerten die Slavophilen — von einer geistigen und sittlichen Entwickelung des Individuums in dem von Peter reformierten Rußland die Rede sein, in dem alles durch die

Vermittlung roher Kraft vor sich ging, selbst dann, wenn diese Kraft von Liebe zum Volke erfüllt war?" Wäre eine solche Entwickelung sogar möglich, so müßte sie unbedingt zum finanziellen, geistigen und moralischen Proletariat führen, was in Europa leider bereits geschehen ist, denn dies sind immer die Folgen einer allzu üppigen Entfaltung des Individuums in der Gesellschaft. Allseitig muß sich in den Menschen das Gefühl ihrer Gemeinschaft mit der Gesellschaft entwickeln; andernfalls versinken sie in Egoismus und „ihre Begriffe von Wahrheit, Sittlichkeit und Gesetz werden nur willkürliche Erdichtungen sein, um den eigenen Egoismus zu erklären und zu entschuldigen;" unter solchen Bedingungen wird sich eine Gesellschaft heranbilden, „deren Mitglieder insgesamt einander unaufhörlich bekämpfen und alle Kräfte anstrengen werden, um sich gegenseitig auszubeuten." Dies ist das Los Europas; die Gemeinde aber, die den Inhalt des sozialen russischen Daseins ausmacht, wird Rußland davor bewahren.

Liest man diese Erwägungen Mamonows, so fragt man sich unwillkürlich, was mit der Orthodoxie geschehen ist, die doch den Grundstock der Ideen der ersten Slavophilen bildet. Die Orthodoxie Chomiakows und seiner Gefährten erklärt der Verfasser in überaus gekünstelter Weise. „Die Slavophilen — sagt er — suchten dem Volke die Aufklärung einzuimpfen, wünschten also, daß die Aufklärung dem Volke zugänglich und verständlich würde; daher waren sie gezwungen, die Aufklärung mit den uralten Anschauungen des Volkes in Verbindung zu bringen, — sie erforschten also den Volksglauben und nahmen ihn gewissermaßen in sich auf, inwiefern dies für Menschen möglich ist, die vom Volke losgerissen sind. Darauf beruht eben die Ursache aller ihrer Wendungen von der Philosophie zur Orthodoxie, und das verlieh ihrer Schule eine gewisse romantische

Färbung.“ Wenn sich die Sache so verhält, so müßten wir wohl Chomiakow für einen Scheinheiligen und Pharisäer halten, da er die Fasten selbst in Paris einhielt und mit so inbrünstiger Überzeugung die Orthodoxie predigte! Mamonow freilich war zu diesem Schlusse nicht gelangt; jedenfalls aber muß jedem seine Ansicht über den Meister der Slavophilen wunderlich erscheinen: „Chomiakow dachte über alle Aufgaben des Slavophilentums wie über Fragen, die noch einer Bestätigung und einer unabhängigen selbständigen Lösung bedürften. Er selbst suchte sie alle Augenblicke nach eigenen Kräften zu lösen und notierte seine Ergebnisse; doch notierte er sie so, wie der Feldmesser seine Zeichen aufstellt, um mit ihnen den zurückgelegten Weg zu bestimmen; nichts mehr.“

Iwan Aksakow, der Bruder des damals schon verstorbenen Konstantins, veröffentlichte eine Antwort auf den Artikel Mamonows und ließ sich besonders gegen jene Ansicht über Chomiakow empört aus: „Und das alles wird von einem Manne gesagt, in dem den ganzen Inhalt seines geistigen Wesens der Glaube bildete! Dieser Glaube war die Atmosphäre, in der er von der Wiege bis zum Grabe lebte und atmete, der Quell, aus dem als harmonisches Ganzes seine Anschauungen über Welt und Leben flossen. Eine solche Beurteilung Chomiakows, dessen Slavophilentum fast ausschließlich auf der Orthodoxie beruhte, das sind Herkulessäulen sittlicher Frechheit!“ Überhaupt wandte sich Aksakow mit allen seinen Vorwürfen gegen Mamonows Erklärung der orthodoxen Bestrebungen der Slavophilen. „Wenn die Slavophilen — schrieb Aksakow — sich der Orthodoxie nur deswegen zugewandt hätten, um sich dem Volke zu nähern, nicht aber deswegen, weil sie die Orthodoxie für die höchste Wahrheit hielten, so hätten sie wohl auch, der Vernunft und dem Herzen Gewalt antuend, dem Dalai Lama göttliche

Verehrung zollen müssen, wenn das russische Volk den Lamaismus bekannt hätte!" „Die Slavophilen — fuhr Aksakow weiter fort — hielten die Orthodoxie für den Quell der russischen Nationalität, unter dem Einfluß der Orthodoxie hatte sich Rußland zu einem gewissen geistigen Ganzen zusammengefügt; die Orthodoxie enthielt die Grundprinzipien seines geschichtlichen Lebens, — zivilisatorisch höhere Grundsätze denn die, welche das westliche Europa besaß. Somit erkannten die Slavophilen die Orthodoxie nicht deswegen als wahre Religion an, weil sie nach der Ausdrucksweise Mamonows „eine Landesüberlieferung", eine nationale Eigentümlichkeit war, sondern sie erhoben eben diese russische Nationalität zur Würde eines Faktors allgemeiner Aufklärung nur deswegen und insofern, inwiefern sie orthodox war." Daß Mamonow die Hauptlehrsätze Chomiakows und K. Aksakows in seinem Artikel absichtlich ignorierte, — erklärte Iwan Aksakow boshaft durch den Umstand, der Verfasser hätte das Slavophilentum mit den Anschauungen der Anhänger des Westens versöhnen und für dasselbe die Gunst des liberalen Publikums gewinnen wollen.

Den Grundstock der von Chomiakow verkündeten und seinen Nachfolgern überlieferten Lehre bildet die Orthodoxie, deswegen waren auch Iwan Aksakows Vorwürfe gegen Mamonow vollständig gerecht, aber Recht hatte auch Mamonow, da er geistig Chomiakow bedeutend näher stand: den feurigen Künstler zogen im Slavophilentum die Begeisterung, Kühnheit und die innige Überzeugung seiner Meister an, ihre gewaltige Liebe und der feste Glaube an die Sendung Rußlands, ihre rein demokratischen Freiheitsbestrebungen. Diese Bestrebungen leiteten sie von der griechischen Kirche her, die sie für die einzige wahre Form des Christentums ansahen, — die Gebote Christi aber suchten sie nicht nur in der Sphäre der sozialen, sondern auch in der der politischen und internationalen Verhältnisse

zu verwirklichen. Das eben verstanden ihre Pseudobekenner und Pseudoerben nicht, sie gebrauchten die Orthodoxie einzig als Werkzeug zum Kampf gegen die Anhänger des Westens überhaupt, im besonderen aber gegen das westliche Slaventum. „Der Slavophilismus ist zur Slavophagie geworden," äußerte sich witzig ein ausgezeichneter kroatischer Slavist dem Verfasser vorliegender Skizze gegenüber. Und in der Tat hatten die Slavophilen, alias die Slavophagen, die nachstehenden schönen Worte Chomiakows vergessen, die sie mit feurigen Lettern in ihre Herzen hätten eingraben sollen: „Wir werden, so wie wir es immer waren, Demokraten unter den übrigen Völkern Europas sein und Verkünder humanitärer Grundsätze, die der freien und selbständigen Entwickelung eines jeden Volkes Vorschub leisten. Die Gesetze können bei uns für eine gewisse Zeit den Adel oder erbliche Bojaren erzeugen, sie können bei uns Majorate und das Altersvorrecht in der Familie einführen; eine falsche, pseudonationale Richtung in der Literatur kann in uns den schwachen Funken des Hochmuts anfachen, und wir können uns dann unverständigen Träumen eines Vorrechtes vor unseren Brüdern, den Slaven, hingeben. Das ist alles möglich. Unmöglich aber ist es, uns solche Gefühle und eine solche Stimmung der Seele einzuflößen, die den Majoraten, der Aristokratie, dem Dünkel und der Verachtung der Menschen und Völker den Anfang geben. Das ist unmöglich, das wird nie geschehen." Leider verwirklichten sich die Worte des edlen Meisters nicht: es zeigte sich, daß alles dies eben möglich ist. Kein Wunder also, wenn Mamonow, von leidenschaftlicher und edler Entrüstung ergriffen, sogar das Grundprinzip des Slavophilentums, die Orthodoxie, verwarf, kein Wunder, wenn ein so aufrichtiger und warmer Bekenner der Lehre Chomiakows wie Prof. Orest Miller, schon im Jahre 1880 eingestehen mußte,

daß dem Geiste der ersten Slavophilen die Vertreter des westlichen Lagers näher stünden als die Neoslavophilen oder Nationalen oder am besten Slavophagen: „Mit den Anhängern des Westens — sagt Prof. Miller — die statt der sich geschickt unter der Maske des Gesetzes verbergenden Macht die Wahrheit im Leben suchen und deswegen aus der Zahl derjenigen, die an dem zukünftigen internationalen Schmause teilnehmen sollen, niemanden, nicht einmal die Heloten Europas, die Slaven, ausschließen — können wir übereinstimmen. Es kann aber von keinem Einverständnis mit den Nationalen die Rede sein, die der Vergrößerung der Macht alles aufzuopfern bereit sind und die diese Macht einzig im nie endenden Kampf ums Dasein verwenden wollen, um möglichst lange das vollständige Übergewicht auf ihrer Seite zu haben."

So erlag das Slavophilentum einer überaus raschen Zersetzung. Dieselbe ist ein Beweis, daß es ihm an Lebensfähigkeit mangelte: das Slavophilentum hat die geschichtlichen Grundlagen, auf denen sich Rußland entwickelt hatte, allzu rücksichtslos idealisiert, dagegen einen allzu schwachen und zurückhaltenden Nachdruck auf deren Unzulänglichkeit in der Wirklichkeit gelegt.

Der polnische Aufstand und die Zersetzung des Slavophilismus.

Obwohl die Slavophilen von Anfang an mit den Losungsworten Orthodoxie, Autokratie, Nationalität aufgetreten waren, so legten sie sich doch darüber Rechenschaft ab, daß diese Losungsworte in ihrem Munde eine ganz andere Bedeutung hatten als in der damaligen Politik Nikolaus des Ersten und in deren offiziellem Patriotismus, der dieselben Parolen auf seiner Standarte vorantrug. Die Ansichten der Slavophilen über die Orthodoxie standen mit der griechischen Kirche im Widerspruch, welche, als treue Dienerin des Staates, den Druck der Schriften Chomiakows nicht zuließ; ähnlich verhielt es sich mit der Frage des „semski sobor", d. h. der Landesversammlungen im Moskauer Reiche: wären sie nicht bei der unschuldigen Idealisierung derselben stehen geblieben, sondern offen mit dem Gedanken aufgetreten, sie von neuem ins Leben zu rufen, sie hätten sich gar bald in den Bergwerken und Kasematten Sibiriens wiedergefunden. Und doch führte die Übereinstimmung der Losungsworte eine gefährliche Verwandtschaft zwischen der Politik der Regierung und den Träumen der Slavophilen herbei; diese Verwandtschaft mitsamt den schweren Bedingungen des Zensurdruckes waren die Ursache der erwähnten Zurückhaltung des Slavophilentums bei Hervorhebung der Gegensätze zwischen den geschichtlichen Idealen Rußlands und deren Erfüllung durch die Re-

gierung. Auf diesem abschüssigen Abhange begann das Slavophilentum langsam in die Tiefe zu gleiten; das zeigte sich während des polnischen Aufstandes im Jahre 1863, der in der Geschichte Rußlands eine ungeheuere und tragische Bedeutung hat. Seine unmittelbaren Folgen waren ein schwerer Schlag nicht nur für die polnische Nationalität, deren Ausrottung von nun an zu einem Hauptziele der russischen Politik wurde, sondern auch für Rußland selbst; sie schränkten die Entwickelung der liberalen Institutionen ein, mit denen Alexander II. seine Untertanen bereits beschenkt und die er im weiteren Verlaufe fortzusetzen beschlossen hatte. Durch den Aufstand und die Möglichkeit eines Einflusses der revolutionären Umtriebe der Polen auf die radikalen Bestrebungen der oppositionellen russischen Intelligenz erschreckt, weicht der Zar von dem eingeschlagenen Wege der Reformen zurück; von nun an beginnt in seiner inneren Politik die Reaktion immer stärker hervorzutreten, und nach kurzer Unterbrechung während der Verwaltung Loris Melikows in den letzten Monaten seiner Regierung bricht sie mit voller Kraft unter Alexander III. aus, charakterisiert ebenfalls die Regierung Nikolaus II., bis Plehwe sie zu einer Absurdität führt, die ihren Bankerott verursacht, indem sie als Frucht die schimpfliche Niederlage im Kriege mit Japan und im Innern eine weit um sich greifende Anarchie hervorbringt. — Überdies verknüpfte der polnische Aufstand Rußland mit Preußen durch ein neues und starkes Band. Aus Dankbarkeit für die freundschaftliche Stellung Preußens im Jahre 1863 läßt Alexander II. die Niederlage Österreichs im Jahre 1866 und die Niederlage Frankreichs im Jahre 1870 zu; er leistet der Machtentfaltung Preußens Vorschub, und die ganze äußere und innere Politik Rußlands folgt von nun an trotz scheinbaren Schwankungen den Weisungen Berlins.

Seit dem Jahre 1863 beginnt auch das Slavophilentum immer mehr mit jener reaktionären und russifizierenden Richtung der Regierung und der Gesellschaft in eins zusammenzufließen, Hauptwortführer derselben wird Michael Katkow, ein hervorragender Publizist und zugleich Inspirator der Politik der Regierung.

Der Protest Mamonows war der Widerhall einer tiefen Entrüstung, welche, so viel wir wissen, diejenigen zu ergreifen begann, die den romantischen Elementen des Geistes Chomiakows und der ersten Slavophilen treu bleiben wollten. Katkow, jener böse Geist Rußlands, dessen Anschauungen zu einem das Slavophilentum anziehenden Magnet wurden, war in seiner Jugend Gefährte und Freund der edelsten Männer gewesen, die Rußland zur Zeit des Zaren Nikolaus hervorgebracht hat: Herzens, Bielinskys und Granowskys, Chomiakows und der Brüder Kirejewsky. Seine Wirksamkeit begann er als Tribun liberaler Ideen und war bekannt als besonderer Liebhaber Englands und dessen sozialer und politischer Einrichtungen. Der polnische Aufstand aber vollzog in ihm einen Umschwung, der ihn in die Bahn der Reaktion lenkte. In seinem Organ „Moskauer Nachrichten" predigte er den Kreuzzug gegen Polen als den gefährlichsten Feind des russischen Staates. Dabei begann er auch diejenigen höchsten Petersburger Würdenträger anzugreifen, die als bekannte Anhänger der liberalen Reformen des Zaren Alexander II. selbst nach dem Ausbruch des Aufstandes die Lösung der polnischen Frage im Geiste der Milde herbeizuführen wünschten. Zu ihnen gehörten der Petersburger Generalgouverneur Fürst Suworow, der Unterrichtsminister Golownin und der Minister des Inneren Walujew, dieser allerdings nur mit einer gewissen Restriktion, da er in seinem überaus gemäßigten Liberalismus den Bereich rein russischer Angelegenheiten nicht zu überschreiten

pflegte. Material zum Angriff fand Katkow in der bekannten Broschüre: Que fera t'on de la Pologne, deren Verfasser, der Baron Fircks, der sich unter dem Pseudonym Schedo-Ferotti verbarg, allgemein als Wortführer der Anschauungen Golownins galt. In der Polemik, sowohl mit dieser Broschüre, als mit den nachfolgenden Schriften Fircks, die er zuerst in der Indépendence Belge, später in seinem eigenen Organ, dem Echo de la presse russe, erscheinen ließ, wies Katkow auf die kompromittierende Verwandtschaft derselben mit den Bestrebungen der liberalen Minister hin und hatte den Mut, sich in einem seiner Artikel bis zu der Vermutung zu versteigen, daß „einer der Minister" (d. h. Golownin) die Schriften Ferottis unmittelbar beeinflusse. Daraus entwickelte sich ein erbitterter Kampf zwischen jenem Minister, der von amtswegen zugleich der höchste Zensor war, und dem Journalisten, der unerschütterlich an den endgiltigen Sieg seiner Sache glaubte, da er die Stimmung des Zaren und die Unentschlossenheit seiner liberalen Berater wohl kannte. Der Journalist griff an, der Minister antwortete mit Geldbußen und Verweisen (nach dem dritten Verweis der Zensur wird die Zeitung verboten). Doch erforderte dieser Kampf mit den höchsten Vertretern der Regierung keinen besonderen Mut: Katkow trat ja im Namen der Idee der monarchischen Autokratie auf, hatte im Staate mächtige Beschützer in der Person des Kanzlers Gortschakow und des Kriegsministers Miliutin; selbst der Zar hatte bereits auf die ersten, schon im Jahre 1862 erschienenen Artikel Katkows über Polen seine Aufmerksamkeit gerichtet; ja, als der Zar gegen Ende dieses Jahres in Moskau verweilte, verlangte er, daß ihm Katkow vorgestellt werde, und „geruhte sich mit ihm gnädig zu unterhalten".

Trotz alledem hatte Katkows Zeitung zu Anfang des Jahres 1866 bereits zwei Verweise erhalten, und wer weiß,

ob es nicht zum dritten und somit zur Konfiskation derselben gekommen wäre, wenn nicht das unerwartete Attentat des Erstudenten Karakosow auf das Leben des Zaren am 4. April desselben Jahres erfolgt wäre; dies gab den hartnäckig im Laufe der letzten Jahre in den „Moskauer Nachrichten" verbreiteten Beweisführungen von der Verbindung des Liberalismus mit revolutionären Bestrebungen eine scheinbare Bestätigung. Es erfolgte in der Politik des Zaren eine entschiedene reaktionäre Wendung. Golownin wurde entlassen, Katkow erhielt vollständige Redefreiheit, und von nun an wächst stetig sein Einfluß auf die Regierung und auf die Gesellschaft; dieser Einfluß wird nicht gebrochen, ja nicht einmal erschüttert durch die kurzandauernde liberale Staatsleitung Loris Melikows (1880—1) und die offene Feindschaft des Unterrichtsministers Saburow, der die Traditionen Golownins wieder ins Leben zu rufen suchte; ihren Zenith aber erreicht die Macht des Moskauer Journalisten zur Regierungszeit Alexanders III. Zu jener Zeit tritt er gemeinschaftlich mit dem Minister des Innern Dmitrij Tolstoj und mit Pobiedonoszew an das Ruder Rußlands und lenkt es bis zum Ende seines Lebens; der unheilvolle Zauber seines Namens aber wächst noch nach seinem Tode, seine Anschauungen werden zum Evangelium nicht nur für die Regierung und die Beamtenklasse, sondern auch für einen großen Teil der Gesellschaft, der Name Katkow wird zum Herzen, zum Gewissen Rußlands.

Katkow kann man dreist neben Bismarck stellen. Natürlich nicht als Genie. Bismarck hat das einheitliche deutsche Kaiserreich geschaffen, Katkow inspirierte nur den Zaren Alexander III. und seine Minister im Geiste rücksichtsloser Autokratie in den russischen Gouvernements, rücksichtsloser Autokratie und rücksichtsloser Russifikation an den Grenzen des Reiches, d. h. rücksichtsloser, ungezügelter Beamtengewalt sowohl hier wie

dort. Doch was ihren Einfluß auf die Regierung, die Gesellschaft, die öffentliche Meinung und auf deren Richtung anbetrifft, so sind beide — Bismarck und Katkow — einander gleich. Auch der Umstand bringt sie einander nahe, daß der polnische Aufstand und der Polenhaß für beide ein Ausgangspunkt weitgehender Pläne war und daß bei beiden dieser Haß schließlich zu einer lächerlichen, an Wahnsinn grenzenden Manie ausartete. Das kann nicht einmal der Apologet Katkows, Herr Lwow,*) verschweigen. „Die ganze negierende und nihilistische Literatur — sagt er — alle Kritiker und Romanschriftsteller, die das russische Geistesleben so sehr erschüttert haben, zogen unbemerkt an Katkow vorüber, da nur ein Gedanke seinen Geist vollständig erfüllte: Der Polonismus — das ist der Feind." Von da an war alles, was in Rußland wider seine Anschauungen und Bestrebungen geschah, eine Folge polnischen Geistes, polnischer Intrige. Polnische Intrige war die allgemeine Unzufriedenheit mit der von Dmitrij Tolstoj durchgeführten Reform der klassischen Gymnasien, polnische Intrige — eine jede Erscheinung des Liberalismus in der Presse, polnische Intrige — die ganze nihilistische Bewegung. Und von da an liebt das offizielle Rußland vorzugeben, daß es daran glaubt. Das im Geiste des Hasses begonnene Werk führte schließlich seinen Urheber dem geistigen Verfalle zu. „Im Jahre 1862 — sagt Lwow — stand er noch unter dem Einflusse Blackstons, Gneists und Bluntschlis, er interessierte sich lebhaft für die damaligen Strömungen der Literatur und Kunst und nichts war ihm fremd im geistigen Leben seines Vaterlandes. Nun hatte sich alles verändert. Umgewandelt steht Katkow vor uns da. Sein Geist hat seine Unabhängigkeit verloren, sein Talent sinkt. Seine Ideen sind verschwommen und verlieren sich in der

*) M. Katkoff et son époque (Paris 1897).

Fülle seines Hasses; Anfälle unerbittlicher Wut wiederholen sich immer häufiger . . .“ „Kunst und Poesie gehen ihn nichts an, von der Literatur will er nichts wissen, er verachtet die ganze Presse, seine eigene Zeitung ausgenommen. Er kennt von nun an nur eine Pflicht, die in ihm über alles andere die Oberhand gewinnt: die Pflicht der Treue gegen den Zaren; er erkennt nur eine Philosophie an: die Philosophie der Knechtschaft.“ . . . „Seine Verblendung ist eine ungeheure und unverzeihlich bei einem Manne, der seine Tätigkeit so glänzend begonnen hatte.“ . . . „Dem Polonismus hat er den Todesstoß versetzt, den Einfluß Herzens vernichtet, und es schien ihm, daß nun alles gerettet sei: der Zar möge nur die Machtbefugnis der dritten Abteilung (d. h. der geheimen Polizei) erweitern, er möge die Zahl der Gendarmen vermehren, und der Lauf der Dinge werde in das eigentliche Bette zurückkehren.“

Mit dem geistigen Verfalle hielt der moralische gleichen Schritt. Dieser fand in dem unermüdlichen und bewußten Aufhetzen der niedrigsten Instinkte der Massen seinen Ausdruck. In der Epoche, da sein Einfluß blühte, konnte Katkow alles aufs Papier werfen, was ihm in den Sinn kam, jedes seiner Worte hatte Gewicht in den höchsten Sphären, während den Gegnern der „Moskauer Nachrichten“ der Mund durch die Zensur geknebelt war. Das war bequem und sicherte einen leichten Sieg; Katkow nützte diese Gelegenheit aus, um sich auf unwürdige und straflose Weise an dem überwundenen Gegner auszulassen. In jedem Worte, das ihm nicht gefiel, witterte er Spuren einer Verschwörung gegen den Monarchen oder die Ganzheit des Staates, er übernahm freiwillig die keineswegs ehrenvolle Pflicht des Gendarmen und Denunzianten. Im Jahre 1878 begleitete eines Tages in Moskau eine Gruppe von Studenten einen Zug politischer Deportierter

durch die Straßen, um ihnen wenigstens auf diese Weise ihr stilles Mitgefühl auszudrücken. Als sie einen der Ringplätze passierten, wurden sie von Fleischern überfallen, als Aufwiegler gegen den Kaiser geschlagen, viele von ihnen sogar verwundet. Am nächsten Tage trat Katkow mit einem Artikel auf, in dem er den Patriotismus des Fleischergesindels rühmend hervorhob.

Als aber im Jahre 1880 nach einer Reihe nihilistischer Attentate die Staatsleitung Loris Melikow anvertraut wurde und der Zar und die Staatspolitik eine liberale Wendung einschlugen, als der von den „Moskauer Nachrichten" propagierte, allgemein aber verhaßte Unterrichtsminister Dm. Tolstoj seine Demission erhalten hatte, da gab es einen Augenblick, wo es scheinen konnte, daß Katkow selbst an der Heilsamkeit seiner Ideen und an dem Erfolg ihres Einflusses zu zweifeln und eine Verständigung mit seinen Gegnern anzustreben begann. Gelegenheit dazu bot sich dank der Enthüllungsfeier des Denkmales Puschkins in Moskau. Damals trat Katkow auf einem Bankett mit einer geschickt durchdachten Rede auf, in der er die gemeinsame, Männer der verschiedensten Überzeugungen und Lager einigende Verehrung Puschkins hervorhob und darauf die Hoffnung wenn auch nicht der Versöhnung, so doch wenigstens eines augenblicklichen Waffenstillstandes zwischen den kämpfenden Parteien setzte, eines auf den Wunsch gegenseitiger Verständigung gegründeten Waffenstillstandes, der eintreten würde, sobald wir das Gute nicht nur in uns selbst, sondern auch in anderen werden lieben, umgekehrt aber das Böse nicht nur bei anderen, sondern auch in unserer eigenen Seele werden hassen wollen. Diesen Toast trank er einem seiner Gegner, dem Führer der Slavophilen, Iwan Aksakow, zu, worauf sich beide herzlich umarmten; dann schritt er mit seinem Glase auf den Romanschriftsteller Turgenjew zu, dem angesehensten unter den anwesenden „Westeuropäern"

(d. h. den Liberalen) — Turgenjew aber wich ostentativ zurück. Am folgenden Tag veröffentlichte die liberale Zeitung „Golos" einen Artikel, in dem sie Katkow als Büßer verhöhnte, der umsonst bei den siegreichen Gegnern um Verzeihung bettle.

Unpolitisch war sie, diese Beleidigung, die man öffentlich dem mächtigen Journalisten zugefügt hatte, — aber sie war leicht verständlich: Turgenjew konnte weder an die Aufrichtigkeit, noch an die politische Ehrlichkeit eines Mannes glauben, der seine einflußreiche Bedeutung bei der Regierung ausnützte, um täglich Männer abweichender Überzeugungen als Hochverräter an den Pranger zu stellen, für die als eigentlicher Aufenthaltsort das Gefängnis oder Sibirien anzusehen wäre. Doch ertrug Katkows Stolz diese Beleidigung nicht. Von nun an tritt endgiltig bei ihm boshafte Voreingenommenheit an Stelle jeglichen Billigkeitsgefühls, jeglicher Ehrlichkeit. Aber hundertfach verderblicher als jener Bruch mit Turgenjew war in ihren Folgen für Rußland und Polen die Umarmung mit Aksakow, denn aus dieser Ehe des staatlichen Fanatismus mit dem Fanatismus der Religion des orthodoxen Gottes und des einzigen von ihm auserwählten orthodoxen Volkes, als des Vollziehers seines Willens, entsproß jene Erbärmlichkeit, die von der russischen Seele Besitz ergriff.

Man muß zugeben, daß Katkow einfach und klar sprach. Ohne sich in das Gewand eines Propheten, eines Verkünders des göttlichen Gesetzes zu hüllen, trat er nur als Mitglied des staatlichen Organismus auf, da aber in diesem Organismus seiner Ansicht nach das zersetzendste, somit also auch das staatsgefährlichste Element das Polentum war, so mußte dieses zertreten werden. Diese Anschauungen Katkows, die auf die Ausrottung des polnischen Volkes zielten, übernahm Aksakow und erhob sie nach seiner Umarmung mit Katkow zur Höhe eines religiösen Dogmas. Darin besteht

der Unterschied zwischen dem offiziellen Patriotismus Katkows und dem slavophilischen Patriotismus Aksakows. Die Beweisführungen Katkows enthielten nichts Originelles, — so folgern immer und überall die Starken, wenn sie die Schwachen unterdrücken; es war dies die uralte Logik jenes Wolfes in der Fabel, der das Lamm würgt; die Lehre Aksakows hingegen machte den Eindruck eines originellen Ausflusses der russischen Seele, umso tiefer also schlug sie in dem russischen Gewissen ihre Wurzeln, umso schwieriger ließ sie sich bekämpfen.

Was bildete nun das Wesen ihres Russentums? Ein mächtiger Aufflug zum Ideal mit der Begierde nach Verwirklichung idealer Weltordnung, daneben aber ein vollständiges Ungeschick in Unterscheidung des Guten vom Bösen. Mit anderen Worten: Heuchelei, doch eine naive Heuchelei, denn nur dem Schein nach war das Heuchelei, nicht nur mit dem Evangelium in der Hand und dem Namen Christi auf den Lippen, sondern im Namen des Evangeliums und Christi zur Vernichtung wehrloser Völker aufzufordern — da Aksakow dies in gutem Glauben tat. Er war ein Mann von tadelloser Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit, unabhängig in seinen Überzeugungen, unbeugsam der Regierung gegenüber und deswegen auch häufig von der Zensur verfolgt und zum Schweigen gezwungen. Wenn wir für einen Augenblick seine russifizierende Wut vergessen können, so werden wir uns bei der Lektüre seiner Korrespondenz unwillkürlich dem Zauber einer reinen, edlen, jeglichen Trug hassenden Seele hingeben. Und doch bargen sich in ihren Tiefen, um mich eines Ausdruckes Slowackis zu bedienen, „Schlangenhöhlen, mit Verrat gefüllt," mit dem Verrat Gottes und des göttlichen Gesetzes auf Erden. Diesen Verrat Gottes eben, diese Folgerung seiner durch blutgieriges Grausen schändlicher Schlüsse aus heiligen Grundsätzen im guten Glauben, halte ich bei Aksakow für eine rein russische

Eigentümlichkeit. Heuchler gibt es überall genug, in allen Ländern, das aber kann man dreist behaupten: mit der Laterne in der Hand könnte man heute im Westen Menschen suchen, die, aufrichtig religiös, auch ebenso aufrichtig auf dem Wege der Gewalt und des Hasses das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen suchten. Es gab solche, aber im Mittelalter, zur Zeit der Religionskriege. Heute existieren sie nur in Rußland. Deswegen eben behaupte ich nicht, daß jener ideale Drang, der schon im Keime durch das Unvermögen, das Ideal zu erkennen oder das Gute vom Bösen zu unterscheiden, eine von der russischen Natur untrennbare Rasseneigentümlichkeit sein sollte; nein, derselbe ist eine geschichtliche Folge, eine Folge jahrhundertelanger Knechtschaft und Kriecherei, es steht in unmittelbarem Zusammenhang damit, daß der Staat alle Sphären des Lebens, vor allem aber die Kirche, in sich aufgesogen hatte.

Indem Aksakow lehrte, daß die Vernichtung des polnischen Volkes als Repräsentanten des „verfaulten" Latinismus eine moralische Pflicht, ein Gebot der Religion sei, die Christus den Menschen gebracht, die russischen Slavophilen aber ausgelegt und dem Nutzen des auserwählten russischen Volkes angepaßt hätten, war er der erste, der die Grundsätze seiner Meister in diesem Geiste erklärte, der erste, der diese Grundsätze zum Werkzeug hartnäckiger Verkündung des Hasses und der rücksichtslosen Notwendigkeit machte, alles zu vernichten, was in Rußland nicht russisch oder orthodox wäre. Er unterzog sich dieser Aufgabe und führte sie eben nach jener unheilvollen Verbrüderung mit Katkow im Jahre 1880 mit glänzendem, ungeahntem Erfolge durch. Zum Organ dieser Vernichtungspropaganda wurde die Zeitschrift „Rußland", die er vom Jahre 1881 bis zu seinem Tode im Jahre 1885 herausgab.

Nicht ohne Übergang jedoch stürzte Aksakow von den Höhen, auf denen die ersten Slavophilen gestanden hatten, zu jenen „Schlangenhöhlen" herab. Gegen Ende des Jahres 1861 veröffentlichte er in der Zeitung „Der Tag" eine Abhandlung unter dem Titel „Unser moralisches Verhältnis zu Polen", in der er noch den Standpunkt seiner verstorbenen Meister behauptete. Er begann mit der schönen Behauptung, daß „wahre Kraft und Bedeutung in der Geschichte nur die sittlichen Wahrheiten besäßen, die ewigen Grundsätze der Liebe und der Gerechtigkeit. Das leiseste Abweichen von ihnen erscheine binnen kurzem in der inneren Ordnung als Lüge, es verringere den materiellen Wohlstand und schädige das Leben der historischen Gesellschaften." Diese sittlichen Wahrheiten seien die Stützen der geschichtlichen Entwickelung Rußlands, dessen auswärtige Politik auch nicht den hundertsten Teil jener schändlichen Flecke aufweise wie die Politik der anderen Völker Europas. Dies sei die Folge des russischen Charakters, deshalb auch „rufe jede Abzweigung von diesem sittlichen Ideal in Rußland einen Protest des sozialen und politischen Gewissens hervor." Somit wäre Rußland — nach der Ansicht des Verfassers — nicht imstande, die Hand an das Böse mit jener Gewissensruhe zu legen, welche England und Preußen im Verhältnis zu den ionischen Inseln und zu dem Großherzogtum Posen charakterisiere, somit also „hätten wir die Verpflichtung, im Namen der Harmonie mit dem Geiste des Volkes uns in der Polenfrage unbedingt auf den Boden des moralischen Gesetzes zu stellen." Dementsprechend fuhr Aksakow folgendermaßen fort: „Indem wir die widerrechtlichen Ansprüche der Polen auf Kiew und Smolensk schonungslos bekämpfen, würden wir einen logischen Fehler begehen, wenn wir auch die Legitimität ihres Patriotismus in bezug auf Warschau, Krakau und Posen zu verdammen

anfingen." Das hinderte den Verfasser nicht, ein trübes Bild des früheren Polens zu entwerfen, das „durch den Trug des Adels und des Katholizismus, durch treulosen Abfall von den slavischen Grundsätzen und den Stolz und die Intoleranz des Volkes zugrunde gegangen sei"; eben deswegen aber müßte Rußland umsomehr allen Bestrebungen der Polen nach sittlicher Besserung Vorschub leisten. Am Schluß seiner Abhandlung sprach der Verfasser die Hoffnung aus, „daß früher oder später eine innige und aufrichtige Vereinigung des slavischen Rußlands eintreten werde." Den Weg dazu sollte damals vollständige Ehrlichkeit im gegenseitigen Verhältnis, besonders aber ehrliche literarische Polemik bilden, „denn diese würde, wie uns scheint, die Sache am redlichsten aufklären und unser schwankendes Gewissen beruhigen."

Diese sentimentalen Träume des Literaten von einer literarischen Erledigung des polnisch-russischen Streites strafte bald die schreckliche Wirklichkeit Lügen. Der Aufstand entfremdete Aksakow für immer den Polen und raubte ihm den Glauben an eine friedliche Lösung der Polenfrage. Anfangs versuchte er noch ferner auf christlich-slavophilischem Boden zu verharren. Am 24. August 1863 begann er in derselben Zeitung „Der Tag" eine harmlose Polemik mit Katkow und konstatierte mit Bitterkeit, daß Rußland ganz Polen gegen sich hätte, daß der Aufstand keineswegs, wie die russische Regierung im Königreich Polen es darstellen wolle, das Werk einer Schar von Tollköpfen, sondern national sei, daß somit in diesem Falle mit der von dem polnischen Marquis Wielopolski geführten Kompromißpolitik nichts zu erreichen wäre. So blieben nur zwei Wege offen: entweder müsse Polen vernichtet und in den ehernen Fesseln der Knechtschaft gehalten werden, was eben Katkow verlange, oder man müsse ihm das geben, was es verlange, d. i. Unabhängigkeit. Das erste Mittel sei

überhaupt keine Lösung der Frage, denn im Falle seiner Anwendung werde Rußland unaufhörlich von dem vollen Hasse eines stammverwandten Volkes bedroht sein, und die Polenfrage bliebe ewig eine eiternde Wunde am Körper Rußlands. Was aber das zweite Mittel anbetrifft, so empfahl es Aksakow nicht geradezu, sondern begnügte sich mit der Bemerkung, daß einst, nach Erstickung des Aufstandes, in einer unbestimmten Zukunft, „die nationale russische Idee, nachdem sie endlich durch und durch russisch und national geworden, die Polenfrage zu dem Ende führen würde, daß die Tatsache der Gewalt, die gegenwärtig unser Verhältnis zu der polnischen Nationalität in Polen vergifte, aufhören würde zu existieren und daß die polnische Nationalität vollständige Selbständigkeit erhalten werde — im Verbande mit Rußland, oder auch ohne das." Hervorzuheben ist, daß Aksakow hier unterstrich, die polnische Nationalität hätte nur in Polen ein Anrecht auf selbständige Entwickelung, nicht aber in Litauen und Rußland. Dort schloß er sich der Politik der Regierung an.

Aus diesen Erwägungen folgerte Katkow den Schluß, daß Aksakow trotz scheinbarer Unterschiede dasselbe Ziel verfolge, wie Wielopolski; dann machte er ihm den Vorwurf, daß er den Aufstand zu einem nationalen, polnischen erhoben hätte, während doch in Wirklichkeit nur der Adel an ihm teilnehme, das ganze Volk aber dagegen sei. Aksakow antwortete am 7. September und zog den kürzeren, erschreckt durch den wachsenden Einfluß Katkows und aus Furcht, man könnte ihn des Mangels an Patriotismus beschuldigen, was gerade ihm, dem Erben der Slavophilen, besonders schmerzhaft gewesen wäre. Er begnügte sich mit der Hervorhebung des Dilemmas: entweder jetzt unterdrücken und ewig unterdrücken oder geben, was sie wollen — und fügte hinzu, daß in der Zukunft, wenn die Regierung nach endgiltiger Niederwerfung

des Aufstandes die Bauern zur Anteilnahme am öffentlichen Leben berufen würde, eben diese Bauern das entscheidende Element bei der Lösung der Polenfrage abgeben werden, das aber sei sicher, daß sie sich von Rußland nicht werden losstrennen wollen.

Also abermals unbestimmte Träume von einer entlegenen Zukunft. Eines aber — und das ist wichtig — blieb im Geiste Aksakows haften, daß der Redakteur der „Moskauer Nachrichten" zwei feindliche Schichten in Polen unterschied, daß er ohne Unterlaß sich, ganz Rußland, dem Slaventum und Europa einredete, daß das polnische Volk aus zwei einander hassenden Elementen bestehe: dem unterdrückenden Adel und dem unterdrückten Volke. Diese Ansicht wurzelte sich umsomehr bei Aksakow ein, da diese Unterscheidung seinen Träumen neue Nahrung zuführte. Als Slavophile glaubte er heilig an die Fäulnis des katholischen und parlamentarischen Westens und an die erlösende Sendung des orthodoxen Rußlands. Dieser polnische Adel nun war katholisch und westlich bis zum Starrsinn, er und nicht das ganze polnische Volk war die vergiftete Schneide, wie sich einst Samarin ausgedrückt hatte, die den gesunden Körper Rußlands mit dem Latinismus durchbohrt hatte; warum wäre es da nicht besser, diese Schneide herauszureißen und beizeiten zu vernichten? Dann bleibt das Volk, die frische und ungeschlachte Kraft, das sich deshalb umso leichter dem Einfluß der heiligen Orthodoxie und des heiligen Russentums ergeben wird.

Auf diesem steilen Boden seiner Träume stieg Aksakow immer tiefer herab. Schon im Dezember des Jahres 1863 veröffentlichte er in derselben Zeitung eine Abhandlung unter dem Titel „Gibt es einen Ausweg in unserem Kampfe mit Polen", in der er zu dem Schlusse gelangte, daß es keinen Ausweg gäbe, und sich auf die Legende des Dichters

Krasinski berief, in welcher der polnische Adel auf der Schneide der Schwerter die auf den Papst und die Kardinäle herabstürzenden Mauern der Peterskirche aufzuhalten sucht; doch vergebens: auf den Trümmern der Basilika verkündet Johannes der Evangelist die neue Herrschaft Christi. Also „kann — so folgerte Aksakow — nach Auffassung des polnischen Sehers die Wiedergeburt dieses Volkes nur nach dem Untergang des römischen Katholizismus und des polnischen Adels erfolgen, nur auf ihrem Grabe kann eine neue Welt erblühen, die Welt der Liebe und der Brüderlichkeit." Somit — endete Aksakow — ist die polnische Frage mit der päpstlichen unauflöslich verknüpft. Bedingung der Versöhnung Polens mit Rußland ist der Tod des katholischen und adeligen Polens. Und nachdem er den Gedanken Krasinskis auf die oben erwähnte schmähliche Weise verdreht, sagte er dem Katholizismus und dem Adel mörderischen Kampf an. Somit stellte er sich in eine Reihe mit Katkow, verfolgte mit ihm dasselbe Ziel, nur war der Ton seiner Sprache ein anderer, weinerlich-sentimental, voll religiöser Salbung, insofern abstoßender und ekelhafter als der Ton Katkows, inwiefern die Tränen eines Scheinheiligen abstoßender sind, denn das höhnische Lachen des Zynikers, inwiefern der „Verehrer der Tugend", Robespierre, ekelhafter war, denn der in seiner Grausamkeit logische Danton. Die unversöhnliche Propaganda des Schwertes und des Blutes, die unaufhörlichen Entzückungen über die Taten Murawiews in Wilno, der den Ruhm seiner Nation gerettet, begleiteten unaufhaltsame Tränen, — slavisch-russische Tränen des Leides über den Fall des „geliebten" stammverwandten polnischen Volkes, das durch seinen Katholizismus der göttlichen Sendung des slavischen Rußlands, welches die Idee Christi in der Weltgeschichte verkörpern sollte, in den Weg getreten, Tränen des Schmerzes über das Martyrium des ruthenischen und litauischen

Volkes, das den polnischen Herren und Geistlichen preisgegeben sei — Tränen der Begeisterung über die heldenmütige Aufopferung der Apostel der orthodoxen und russischen Idee, die mit apostolischem Eifer und voll Selbstverleugnung den Grenzländern zueilten, da sie bereitwillig waren, einzukerkern, zu martern, zu köpfen und aufzuhängen, obwohl die gefesselten Opfer sie mit den Blicken großer Bitterkeit und mit Flüchen begrüßten, statt sie zu segnen.

Im November 1864 trat Aksakow in dem Artikel „Ist eine Rückkehr zum System Wielopolskis möglich?“ (ebenfalls in der Zeitung „Djen“) mit dem Vorschlag hervor, Polen auszuhungern. Den Ausdruck gebraucht er zwar nicht, doch so war der Sinn seiner Folgerungen: „Lassen wir — ruft er — den falschen Liberalismus fallen, sagen wir aufrichtig unserem Feinde: wir wissen, daß du unser Feind, und wir verstehen dich als solchen, wir wissen, daß wir von dir weder Liebe, noch Freundschaft, noch Dankbarkeit (sic) erwarten können; wir werden uns also nicht betrügen lassen, und da du keine Gelegenheit außer acht lassen wirst, uns von neuem zu schaden, so werden wir dafür sorgen, dich unschädlich zu machen.“ Zu diesem Zwecke genügt es nicht, die russische Administration in den polnischen Ländern auf unerschütterlichen Grundlagen zu befestigen, indem kein einziger Pole als Beamter zugelassen wird, sondern die Polen dürfen auch nach Rußland nicht hineingelassen werden. „Ein solches Element, wie das adelige, katholische, gereizte und rachsüchtige Polen kann kein Magen verdauen, halten wir also diesen Fieberbrand von unserem Körper fern.“ Was also sei zu tun, wenn es unmöglich ist, zum System Wielopolskis zurückzukehren und zugleich unmöglich, Polen zu verschlingen oder in Rußland zu verschmelzen? Greifen wir der Lösung nicht vor — antwortet der Verfasser. Und dementsprechend begnügt er sich

abermals mit einer sentimentalen Allusion auf die ferne Zukunft, da neue soziale Elemente Polen den Frieden bringen werden. Kurz, die polnische Frage sollte auf dem Grabe des Adels und des Katholizismus das polnische Volk lösen, das in russischen Schulen und russischen Begriffen erzogen worden, das russisch fühlen und denken würde.

Sollte aber dieses Volk auch russisch sprechen und den russischen Glauben bekennen? Zu derart ungeheuerlichen Absichten wagte sich nicht einmal Aksakow zu bekennen. Da wir also überzeugt sein sollen, daß er in gutem Glauben handelte — so belog er freiwillig sich selbst, indem er annahm, daß der polnische Bauer, dem man die Sprache genommen, dessen Religion man bedrückte und den man von jeglichem öffentlichen Beruf ausschloß, andere Gefühle gegen Rußland nähren könnte, als der polnische Edelmann. Überaus schmerzlich waren für die Polen die Folgen dieser Erwägungen und Folgerungen; denn das fortwährende Darstellen Polens als eines in zwei sich gegenseitig hassende und jeder Gemeinschaft bare Parteien zerfallenden Volkes übte einen gewissen Einfluß auf das Ausland aus, besonders aber fand es williges Gehör bei den demokratisch gesinnten slavischen Völkern.

Alles, was Aksakow in den Jahren 1863 und 1864 gegen die Polen geschrieben, könnte man ihm verzeihen, indem man es der durch den Aufstand hervorgerufenen Erregung zuschreibt. Siebzehn Jahre später aber stürzte sich dieser Mensch in seiner neuen Zeitschrift „Rußß“ mit verdoppeltem Haß auf die Polen und blieb diesem Gefühle bis zu seinem Tode treu. Und doch war es unmöglich, daß er von dem Umschwung nichts gewußt hätte, der sich in der polnischen Gesellschaft vollzog, von der Reaktion gegen die Politik der Verschwörungen und Aufstände, von dem Programm orga-

nischer Arbeit. Die Führer der neuen Richtung leiteten diese neuen Anschauungen einerseits von dem verhaßten Katholizismus, andererseits von der ebenfalls aus dem „verfaulten Westen" herkommenden positiven Philosophie her, niemand aber fand sich, der dem neuen Polen die Orthodoxie als Muster hingestellt hätte. Das eben versetzte Aksakow in rasende Wut. Vordem verfluchte er die Polen um des Aufstandes willen, jetzt kam er von Sinnen beim Anblicke des neuen Polens, das, ruhig und in sich vertieft, stillschweigend, als wollte es den Feind nicht ohne Not reizen, mit allen Kräften seinen Glauben und seine Sprache verteidigte, das überdies politische Freiheit in Österreich genoß und daselbst gegen die teilweise eben von Aksakow geleitete Rubelpropaganda unter den Ruthenen ankämpfte. Er begann zu beweisen, daß das neue Programm organischer Arbeit das einer neuen, hundertfach gefährlicheren polnischen Intrige wäre, als alle früheren Verschwörungen und Aufstände. Zu diesem Zwecke schrieb er eine ausführliche Abhandlung in dem Hefte vom 1. Mai 1883. Kurz — es war schlecht, als die Polen mit den Waffen in der Hand sich erhoben, aber noch schlimmer ist es, da sie ruhig sitzen und arbeiten. Abermals drängte sich die Frage auf was jene machen sollen und wie Rußland zu verfahren habe.

Aksakow war kein Politiker, sondern ein politischer Schwärmer. Im Jahre 1863 ersehnte er ein gewisses zukünftiges, vielleicht sogar orthodoxes, jedenfalls aber von russischem Geiste durchdrungenes Bauernpolen, mit Allusionen auf die eigenen Träumereien pflegte er, wie wir gesehen haben, seine Artikel zu enden. Als er nun nach siebzehn Jahren sah, daß sowohl der Katholizismus als auch der Adel immer noch existierten, gab er seinen Traum auf und beschloß in einem Anfall von Raserei, sich von nun an dafür an Polen zu rächen, daß es immer noch wagte, als solches zu existieren,

wie es die Jahrhunderte geschaffen hatten, d. h. als ein katholisches und adeliges. Mit Schaum auf den Lippen pflegte er vom Katholizismus zu sprechen, wobei er immer die allen bekannten Vorwürfe: Fanatismus und Inquisition im Munde führte, ohne darauf zu achten, daß er nun selbst mit inquisitorischer Wut die Notwendigkeit der Vernichtung oder wenigstens ewigen Knechtung eines nach Millionen zählenden Volkes predigte. „Die Vernichtung Polens — rief er voller Verzweiflung („Ruß", vom 15. Mai 1883) — ist unmöglich; also müßten wir wenigstens von den Polen unbedingte Ergebung, unbedingten Gehorsam und Anerkennung des russischen Staatsprinzips und der russischen Staatssprache verlangen." Alle Artikel in der „Ruß" sind bald eine Reihe von Klagen über Nachgiebigkeit der Regierung, bald Seufzer der Sehnsucht nach jenen gesegneten Zeiten, da noch in Wilno Murawiew ohne Erbarmen hängen ließ! Leider gebe es in Rußland keine Männer mehr, die würdig wären, die Standarte dieses Nationalhelden voranzutragen! Die Herrschaft Potapows, der als Statthalter Litauens das System Murawiews zu lindern suchte, sei eine Schande für Rußland. Darauf kommt Aksakow bei jeder Gelegenheit immer wieder zurück, diese hartnäckige Verhöhnung Potapows aber ist eine durchsichtige Allusion auf den damaligen liberalen Statthalter Polens Albedinsky. Dagegen wird der berüchtigte Apuchtin, der Kurator des Warschauer Lehrbezirkes, als der ehrwürdigste Apostel der russischen Staatsidee in Warschau dargestellt. Den Auswurf der katholischen Geistlichkeit, den abtrünnigen Senczykowski und Malyszewicz beehrt er mit dem Epitheton „ehrenwert", auf die Bischöfe Gintowt und Hryniewicki aber, die jene „ehrenwerten" Priester bestraft hatten, sucht er den Zorn der Regierung herabzubeschwören. Kurz, Sünde ist jede wenn auch noch so geringe Nachgiebigkeit zu Gunsten der Polen,

denn „sie reizt den Appetit“ des stets ungesättigten Volkes. (Werke, Bd. III, p. 616.)

Wir können uns keinen abstoßenderen Anblick vorstellen, als einen Henker, der die Rolle des Opfers spielt. Ein solcher war eben Aksakow. Denn jene Sehnsucht nach Murawiew und dem Galgen wird stetig von der Versicherung begleitet, daß Rußland, das große, heilige, orthodoxe Rußland, das jeden seiner Schritte in der Geschichte mit der Verbreitung des göttlichen Gesetzes in der Welt bezeichnet hat, Polen liebe, daß es diesem „lebenden und talentvollen Volke“ volles Mitgefühl entgegenbringe, nur könne es ihm nicht glauben, da es zuviel durch dasselbe gelitten habe; es sei ihm gegenüber vollständig unschuldig, schuldig seien die Polen. „Sie sind es, die uns in ihrer blinden Raserei zwingen, sie wider unseren Charakter und wider unsere Sitten unter Schloß und Riegel zu halten, mit gefesselten Händen.“ (S. 570.) „Wir aber, Gott sei es gedankt, wir sind keine Franzosen und keine Deutschen, daher erfüllt uns diese Rolle des Gendarmen, in die uns wider Willen die Polenfrage versetzt hat, mit dem tiefsten Widerwillen.“ (S. 569.) Aber sogar in dieser peinlichen Rolle wissen wir die Erhabenheit unserer Natur zu erweisen und indem wir Polen gefesselt halten, erweisen wir ihm lauter Wohltaten; seine Bauern haben wir frei gemacht, unter unserer Regierung hat sich seine Industrie entwickelt und eine wohlhabende Mittelklasse herangebildet. Allerdings vergaß Aksakow hier hinzuzufügen, daß Rußland den Polen auch Eisenbahnen und Tramways, Telegraphen und Telephone gegeben hat, die zur Regierungszeit des letzten Königs nicht vorhanden gewesen waren, dafür aber hob er bald darauf unter allen Wohltaten die größte hervor: Rußland führte die russische Staatssprache in der Schule, im Amt und auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens ein und „demzufolge konnte

sich der geistige Horizont der Polen erweitern, sie konnten aus ihrer engen nationalen Abgeschlossenheit hinaussteuern auf das weite slavische Meer, konnten sich langsam an Rußland und die Russen gewöhnen und sie schließlich brüderlich liebgewinnen." Trotz alledem verlangen wir von ihnen keine Dankbarkeit, denn „die Dankbarkeit ist ein edles, erhabenes Gefühl, sie stellt denjenigen, dem eine Wohltat erwiesen worden, auf gleiche Stufe mit dem Wohltäter, sie ist nur höheren Naturen eigen, also überschreitet sie gegenwärtig die moralische Kraft der polnischen Natur, die durch die Ethik des Jesuitismus verdorben ist" (S. 582); diese katholisch-jesuitische Ethik hat „die unglücklichen, eitlen, eingebildeten und leichtsinnigen Polen" (S. 581) vollständig durchdrungen. Wider unsere eigene Natur können wir ihnen nicht trauen, „wir können unserer leidenschaftlichen Begierde, unserem Bedürfnis nach Glauben nicht genugtun." Obwohl wir sie mit Wohltaten überhäufen, müssen wir sie eben doch deswegen „unter Schloß und Riegel halten", denn das verlangt ihr eigenes Wohl (S. 583).

Und das alles schrieb Aksakow, als die Erinnerung an die liberale, eine neue Ära versprechende Herrschaft Loris Melikows noch in allen Herzen wach war. Noch war der Eindruck der edel gedachten Artikel nicht verklungen, welche in rascher Aufeinanderfolge der Golos und Poriadok, die Molwa und Strana über die Notwendigkeit einer Versöhnung mit Polen nach dem Prinzip der Gleichheit veröffentlicht hatten. Der tiefe Literaturforscher Pypin druckte seine schönen Studien über die Polenfrage im Westnik Jewropy. Stschedrin verdammte in seinen genialen Satiren aufs heftigste alle Widerrechtlichkeiten Rußlands und vergaß dabei auch der „Taschkenter und des Taschkent" nicht, wie er die unglücklichen Grenzländer des Reiches nannte, die der Habsucht der Bureaukratie preisgegeben waren. Der Rechtsgelehrte Kawelin

erschloß in seiner Bauernfrage dem zukünftigen Rußland als Bauernstaate weite Horizonte und schien in seinen Aufgaben der Ethik die alte Lehre Kants vom moralischen Imperativ auferwecken zu wollen, um mit ihrer Hilfe die schlafenden Kräfte des Riesen zu wecken und dieselben zum Bau eines neuen Gebäudes auf dem Fundament allgemeiner Gerechtigkeit anzufachen. Der junge Wladimir Solowiew träumte von einer „freien Theokratie" als der idealen Form einer zukünftigen sozialen Ordnung und versprach eine Wendung im Slavophilentum im Geiste eines redlich verstandenen Christentums; man hatte seine begeisterten Vorträge auf der Universität nicht vergessen, zu denen sich jeder drängte, der auch nur einen Funken edler Triebe in sich spürte. Leo Tolstoj gab eben seine Beichte heraus, die so viele Gewissen nicht nur in Rußland, sondern in der ganzen Welt erschüttern sollte. Allen trefflichen Bestrebungen aber übersandte von Paris aus der greise Turgeniew Worte der Aufmunterung und seine edle, erhabene und würdevolle Gestalt erschien als Symbol des zukünftigen, wiedergeborenen, ernsthaft von jener moralischen Sendung durchdrungenen Rußlands, welche die Ideale der besten Söhne desselben ankündigten.

Ein diese Harmonie grell übertäubender Mißklang war die „Ruß" Aksakows, denn sie wurde zum Orakel in jenen Sphären, die Rußlands Schicksal in ihrer Hand hatten. Welch schmerzliche Enttäuschung ergriff jene unter uns jungen Polen, die damals auf der Universitätsbank unter dem Zauber der Vorträge einiger freisinniger Professoren und des täglichen Kontaktes mit den besten Erscheinungen der russischen Literatur und Publizistik von einer nahen Beendigung des geschichtlichen Kampfes der Slaven träumten! Jeder von uns hatte seine Freunde unter den Russen und glaubte bereitwillig, daß die Morgenröte bereits herannahe und daß auf

den Schauplatz der Geschichte ein neues, moralisch wiedergeborenes Rußland treten werde, welches den einst unterworfenen Völkern Gerechtigkeit und Frieden bringen würde. Auf die Wirksamkeit Katkows legten wir kein besonderes Gewicht; wir verstanden gar wohl, daß eine vollständige Einheit der Ansichten nicht möglich sei und sich Leute, ja sogar Parteien finden müßten, die da behaupten würden, das Interesse des Staates verlange es, daß die fremden Elemente in den Fesseln der Knechtschaft niedergedrückt werden müßten. Ja, wenn nur Aksakow nicht gewesen wäre, der eine neue Atmosphäre und neue Verwirrung in das russische Gewissen mit sich hineinbrachte. Ein Mensch, dem selbst seine erbittertsten Gegner guten Willen, Ehrlichkeit und Reinheit der Absicht zuerkannten, der der Erbe der Meister des Slavophilentums, der Vertreter und unermüdliche Apostel des geschichtlichen Ideals Rußlands war — eben dieser Mensch predigte im Namen dieses Ideals, im Namen der Liebe und des Gesetzes Christi die endgiltige Vernichtung des besiegten Polens mit einer Wut, deren selbst ein Katkow nicht fähig gewesen wäre. Seine Worte fanden immer mächtigere Bundesgenossen nach oben hin, ein immer weiteres Gehör nach unten zu. In nichts versanken die sehnsüchtigen Wünsche und Bestrebungen jener Männer, die Rußlands Ruhm waren. Kraftlose Entrüstung erschütterte uns, Tränen drängten sich ins Auge, jene Tränen, welche in jedem edel fühlenden Herzen der Anblick des Falles der Menschenwürde, die Verworfenheit und Nichtswürdigkeit der menschlichen Natur zu wecken pflegt. Denn nicht nur das schmerzte, daß die Träume verflogen, sondern daß sie auf eine so furchtbare Weise verflogen und daß jener russische Idealismus, an den wir glauben wollten, das Volk nicht zu den Höhen der Wahrheit und Gerechtigkeit hinaufführte, sondern es in den Kot des Hasses hinabstürzte, in der

Überzeugung, daß dieser Kot eben das Ideal sei, das Gott seinem auserkorenen Volke gezeigt hätte. Welche Abgründe der Nichtswürdigkeit mußten sich noch in der russischen Seele bergen, wenn die Lehren Aksakows in ihr Inneres eindringen konnten!

Ja . . . der Nichtswürdigkeit. Der Ausdruck ist nicht zu scharf. „Nichtswürdig — schreibt der Bischof Krasinski in seinem Lexikon der Synonima — ist dieser Mensch, der nicht einmal das Bewußtsein moralischer Güte hat, der sich zu nichts Edlem erheben kann, der kaum wert ist, Mensch genannt zu werden; er unterscheidet sich von dem gemeinen Menschen dadurch, daß er sich von keinem edlen Gefühl leiten läßt, das in seiner Seele vielleicht nicht einmal erwacht ist; der gemeine Mensch ist aber bereit, für seinen Vorteil oder seine persönlichen Aussichten die Wahrheit, Gerechtigkeit, ja selbst das Gewissen aufzuopfern.“ Also war Katkow, als er den russischen Nihilismus für eine polnische Intrige erklärte, wohl wissend, daß dem nicht so sei, gemein, denn um seine persönliche Leidenschaft zu befriedigen, „opferte er Wahrheit, Gerechtigkeit, ja sogar das Gewissen“ — nichtswürdig aber war Aksakow, als er mit dem Ideal des von Gott auserkorenen und das Gesetz Christi erfüllenden Rußlands auf den Lippen und im Herzen nicht nur lehrte, wie man Polen niedertreten solle, sondern sich noch in wehmütigen Betrachtungen darüber erging, was für eine Wohltat für Polen diese Unterdrückung seiner angestammten Rechte wäre: „denn indem wir aus der Schule, dem Amt und dem öffentlichen Leben die polnische Sprache verstießen und durch die russische als Staatssprache ersetzten, gaben wir den Polen die Möglichkeit, sich mit Rußland und den Russen zu befreunden und sie brüderlich lieben zu lernen.“ Nichtswürdig war Aksakow, als er das schrieb, denn er bewies dadurch, daß „in seiner Seele

nicht einmal das Bewußtsein moralischer Güte vorhanden, daß er kaum wert war, Mensch genannt zu werden." Wir verachten einen gemeinen Menschen, können jedoch immer noch die Hoffnung nähren, er werde seine Handlungsweise ändern, sobald es ihn zu überzeugen gelingt, daß die Gerechtigkeit seinem Interesse nicht in den Weg tritt; der Nichtswürdige bleibt nichtswürdig, denn „das edle Gefühl in seiner Brust ist vielleicht nicht einmal erwacht".

Guter Glaube neben Heuchelei, Nichtswürdigkeit neben idealen Trieben — welch ein ungeheuerlicher, kaum zu glaubender Widerspruch in der Seele eines Menschen! Und doch war Aksakow ein solcher Mensch. Dieses Streben nach dem Guten bei gleichzeitiger Unfähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden, ist das Produkt jahrhundertelangen absolutistischen Druckes. Daher halten wir Aksakow für einen rein russischen Typus. Dadurch wollen wir jedoch dem russischen Volke durchaus nicht nahetreten — auch Leo Tolstoi ist ein russischer Typus und ein Gebilde der Geschichte.

Aksakow starb im Jahre 1885. Die Partei der Slavophilen verlor ihr Haupt. Allerdings hatte Aksakow das Slavophilentum, was das politische Programm anbetrifft, fast vollständig mit der Partei Katkows verschmelzt, verschieden jedoch war hier und da der Ausgangspunkt: Katkow predigte die Russifikation im Namen des Staatsinteresses, Aksakow im Namen der christlichen Sendung, alles in der Welt zu vernichten, was mit dem Christentum im Widerspruch stünde; da aber Rußland seiner Ansicht nach der einzige wahrhaft christliche Staat war, also hätte man zu Ehren Gottes die ganze Welt, vor allem aber die Rußland unterworfenen fremden Stämme zertreten sollen. Diese Identifizierung der christlichen Liebe mit dem Gewaltakt der Russifikation mußte nicht nur den logisch denkenden Menschen,

sondern auch solchen, die noch nicht vollständig entartet waren, mißfallen. Trotzdem lockte viele in den Lehren Aksakows das Dogma der Sendung und des Vorranges Rußlands, während bei Katkow dessen Trockenheit und die reaktionären Bestrebungen in den inneren Angelegenheiten des ursprünglichen Rußlands abstießen. Gar zu weit hatten sich jedoch diese Menschen bereits von den romantischen Schwärmereien des ursprünglichen Slavophilentums entfernt, sie brauchten also einen neuen Kodex für ihren Patriotismus; denn was Aksakow bot, war eine allzu ungeheuerliche Mischung egoistischer Politik des Interesses mit ideal-christlichen Träumereien. Da verfiel der talentvolle Kritiker und Verfasser mehrerer geschätzter philosophischer Abhandlungen, der mit den Bestrebuugen der Slavophilen sympathisierende Nikolaus Strachow auf den Gedanken, daß als solcher Kodex oder besser als patriotisches Evangelium, welches die führerlosen und sich selbst überlassenen Anhänger des Slavophilentums wieder vereinigen könnte, das Werk des damals schon verstorbenen Nikolaus Danilewsky unter dem Titel Rußland und Europa anerkannt werden müßte; es war um das Jahr 1870 erschienen, ohne ein besonderes Interesse erweckt zu haben.

Danilewsky, Naturforscher von Beruf und Verfasser eines Buches über den Darwinismus, näherte sich in seinen politischen Anschauungen den Slavophilen; so wie diese, war auch er zu der Schlußfolgerung von der großen Sendung in der zukünftigen Geschichtsepoche Rußlands gelangt, in der dasselbe in sittlicher Beziehung der Welt vorangehen, in materieller Hinsicht aber über dieselbe herrschen sollte. Aber frei von den messianistischen Phantasmen eines von Gott auserkorenen Rußlands, gab er seiner Anschauung eine scheinbar streng wissenschaftliche Basis, indem er mit der Theorie „der kultur-historischen Typen“ auftrat, nach der die Mensch-

heit aus besonderen Gruppen stammesverwandter Völker bestand, die durch die Verwandtschaft der Sprache und die Gemeinschaft geistiger und kultureller Prinzipien mit einander verbunden sind. Unter diesen Gruppen gingen die kräftigeren und talentvolleren reihenweise nach einander in der Geschichte voran. Einen solchen besonderen kulturhistorischen Typus stellte — nach Danilewsky — auch Rußland mit den übrigen slavischen Völkern vor und es sollte in Kürze den bereits abgelebten romanisch-germanischen Typus ablösen.

Der Einfall Strachows war treffend. Das von ihm aus dem Staube der Vergessenheit hervorgezogene Werk wurde plötzlich berühmt und erfreute sich einer ungeheueren Beliebtheit bei der Gesellschaft, die durch die langjährige Propaganda des nationalen Egoismus und des Hasses in den Spalten der „Ruß“ und der „Moskauer Nachrichten“ demoralisiert war. Die Annexionsgelüste Rußlands fanden in diesem pseudowissenschaftlichen Buche ihre Begründung, besonders aber gefiel die Behauptung Danilewskys, daß jeder Mensch unbedingt der Gruppe dienen müsse, der er angehöre, daß er außer ihr, im Verhältnis zu anderen Völkern, gar keine moralischen Verpflichtungen habe. Kurz, die Menschheit hörte auf, als Ganzes zu existieren, von einem Reiche Gottes auf Erden, von einer allgemeinen Wahrheit war keine Rede mehr; jedes Volk hatte seine besondere Wahrheit, seine besondere Ethik, nach der unbedingt alles gut war, was zur Erreichung seines Zieles führte. Für Rußland war — nach Danilewsky — das nächste Ziel die Annexion Konstantinopels mit dem ganzen Osten, nur darin allein sollte es das Kriterium der Wertschätzung der Menschen und Dinge in Europa erblicken. Alles was dort geschieht, müsse Rußland benützen und ausnützen, geleitet von dem ausschließlichen Gedanken an sich selbst, „ohne darauf zu achten, welche Folgen daraus für

Europa selbst, für die Menschheit, die Freiheit, die Kultur entspringen könnten." . . . „Ohne Liebe und ohne Haß (denn in dieser uns fremden Welt kann kein Ding unsere Sympathie oder Antipathie erwecken), in demselben Maße gleichgiltig gegen alle, gegen Rote und Weiße, gegen Demagogie und den Despotismus, den Legitimismus und die Revolution, gegen Deutsche und Franzosen und Engländer und Italiener, gegen Napoleon, Bismarck, Gladstone und Garibaldi, dürfen wir als treue Bundesgenossen nur diejenigen ansehen, die uns in dem Streben nach unserem einzigen und unveränderlichen Ziel nützlich sein können." . . . „Am schädlichsten und gefährlichsten für Rußland ist in Europa das Gleichgewicht der politischen Kräfte, jede Verletzung desselben, von welcher Seite sie auch komme, ist also nützlich und wünschenswert." . . . „Wir müssen endgiltig jede Solidarität mit den europäischen Interessen aufgeben . . ."

Weiter konnte man unmöglich in der Aufforderung zum nationalen Egoismus gehen, einem Egoismus, der das christliche Gesetz hochmütig ignorierte, oder es nur insofern anerkannte, inwiefern es in dem Streben „nach dem einzigen, unveränderlichen Ziele", d. h. nach der Annexion Konstantinopels und der Herrschaft über die Welt behilflich sein konnte.

Die Politik Alexanders III.

Auf den Ideen Katkows und Aksakows fußte die innere Politik der Regierung zur Zeit Alexanders III. Man kann sie als Syntheſe der politiſchen Syſteme Nikolaus I. und Alexanders II., erſonnen von Katkow und Akſakow, übernommen und mit diaboliſcher Bosheit durchgeführt von den Ratgebern des Zaren, auffaſſen. Das Programm der Politik Nikolaus I. hat man als offiziellen Nationalismus*) charakteriſiert, der auf einer rückſichtsloſen religiöſen Ehrfurcht vor der Idee des Autokratismus als des Grundprinzips der ruſſiſchen Geſchichte und vor der Perſon des Zaren als des Trägers und Leiters des Nationalgeiſtes beruht. Ruhe und innerer Wohlſtand, Einheit, Kraft, Anſehen und Majeſtät Europa gegenüber, das in Parteien zerriſſen und ewig von dem Geſpenſte blutigen Umſturzes bedroht war, ſollten die Folge dieſer frommen Ehrfurcht vor der Perſon des Monarchen ſein. Nikolaus I. verſtand zu wollen und verſtand zu regieren und begann mit unnachſichtiger Konſequenz dieſen ſeinen Grundſatz durchzuführen. Bald dehnte ſich der Schutz des Staates allſeitig, kleinlich, in alle Einzelheiten eindringend über alle Lebenslagen der Untertanen aus: die Regierung dachte ſtatt ihrer, die Regierung ſorgte unermüdlich für ihr Wohl — ſo mögen auch ſie der Regierung trauen und ruhig ſchlafen; ſie dürfen

*) Pypin: Charakteriſtik der literariſchen Anſchauungen in Rußland. Petersburg.

nicht denken, nicht diskutieren, ja nicht einmal die wohltätigen Handlungen der Regierung loben; die Regierung braucht weder Lobeserhebungen noch Liebesbeweise, noch die Hilfe der Untertanen — die Regierung weiß, was sie will, was sie tun und wie sie es tun soll. Die Geschichte der damaligen Zensur ist eine unerschöpfliche Schatzkammer von Beweisen, zu welchem Unsinn die konsequent durchgeführte Anwendung des Nikolausschen Systems auf jede Einzelheit geführt hat. So verfaßte Thaddäus Bulharyn, ein russifizierter Pole, anfangs napoleonischer Soldat, dann russischer Schriftsteller und Redakteur der einzigen in Petersburg wohl gelittenen Zeitung „Die Biene des Nordens", eines Tages eine begeisterte Dithyrambe aus Anlaß irgend einer Verordnung der Regierung. Sofort wurde er zum General Dubbelt berufen, dem Beistand des Gendarmeriechefs. „Bist schon wieder einmal ins Komplimentieren hineingeraten" — donnerte ihn der General an — was fällt dir ein, Kommentare zu den Allerhöchsten Verordnungen zu verfassen? Die Regierung braucht deine Lobeserhebungen nicht; was sie befohlen, das wird auch ohne dein Zutun geschehen!" — „Worüber also soll ich denn schreiben, Exzellenz?" — „Theater, Ausstellungen, Magazine, Restaurationen, Konditoreien — zählte Dubbelt auf — das ist dein Rayon, weiter keinen Schritt." Was die Theater anbetrifft, so ist noch zu bemerken, daß die Kritik des Spieles der Darsteller in Staatstheatern verboten war, da dieselben als Staatsbeamte angesehen wurden.

Der Krimkrieg erwies die ganze Nichtigkeit dieses Systems. „Von außen Glanz, innen Fäulnis" — äußerte sich damals einer der höchsten Würdenträger. Daher beschloß auch Alexander II., neue Bahnen zu betreten, indem er eine Reihe liberaler Reformen einführte: Aufhebung der Leibeigenschaft, allgemeine Wehrpflicht, städtische Selbstverwaltung, Landgerichte.

Aber es fehlte viel, daß alles dies die Gesellschaft und die Regierung mit dem Bande der Dankbarkeit umschlungen hätte: im Gegenteil, eine fast allgemeine Erbitterung war die Folge — sowohl unter den Reaktionären — was übrigens von geringerer Bedeutung gewesen wäre — als auch unter den Fortschrittlern und Freisinnigen. Der soziale Gedanke, der unter den vorhergehenden Regierungen zum Schweigen verurteilt war, fühlte sich plötzlich frei, zerbrach freudetrunken alle Schranken und überschüttete Rußland mit einer Reihe weitgehender Forderungen, von denen selbst die kühnsten offiziellen Reformatoren nie zu träumen gewagt hatten. Der langjährige Druck unter Nikolaus hatte bei dem denkenden Teile der Gesellschaft allgemeines Mißtrauen gegen die Regierung hervorgerufen, man beschuldigte die Regierung der Heuchelei; scharfes, angreifendes Auftreten gegen dieselbe war notwendige Bedingung für einen Schriftsteller, der Anerkennung und Berühmtheit gewinnen wollte; dagegen reagierte die Regierung; daher neue Erbitterung u. s. w. Die Folge dieses Zustandes war der revolutionäre Nihilismus, der glänzende Repräsentanten in der Literatur und unerschrockene Agitatoren im Handeln fand, eine Zeit lang zur drohenden Macht wurde und in der Ermordung Alexanders II. einen kurz andauernden Triumph feierte.

Demgemäß mußte natürlich mit der neuen Regierung auch eine reaktionäre Wendung erfolgen. Doch war es unmöglich, nach der relativen Freiheit, die Alexander II. der Gesellschaft gegeben hatte, unmittelbar zum rücksichtslosen Absolutismus des Zaren Nikolaus zurückzukehren. Was war nun zu tun? Da bemächtigte sich des Thrones jene unheilvolle Idee, die in der Ehe der Staatsvergötterung Katkows mit dem orthodox-russischen Messianismus Aksakows geboren war. Diese Idee wurde von Männern, die am Ruder des Staates standen,

wie Dm. Tolstoi und Pobedonoszew mit durchtriebenem Macchiavellismus verwirklicht; derselbe hatte seine Quelle darin, daß sie ein tiefes Verständnis für die nachteiligen Elemente des russischen Charakters besaßen und dieselben ausgezeichnet zu verwerten wußten.

Wir nehmen an, daß diese Ratgeber des Thrones in folgender Weise ihre Schlüsse zogen: Katkow hat Recht, man muß den Absolutismus Nikolaus I. wieder auferwecken; indem man diesem Ziele auf geradem Wege, ohne Umschweife und ohne Zögern, entgegengeht, muß man aber so handeln, daß die Gesellschaft selbst die Hand dazu biete, daß die Initiative von ihr ausgehe; dabei werden die nationalistischen, messianischen, orthodox-russischen, von Aksakow gefeierten Instinkte behilflich sein; laßt uns also die Reformen der vorigen Regierung vereiteln, die Kompetenz der Semstvos beschränken, die Gesellschaft in Schach halten und aufmerksam jeden ihrer Schritte beobachten; aber um der fünfundzwanzigjährigen Tradition der liberalen Regierung Alexanders II. ein unentbehrliches Zugeständnis zu machen, wollen wir der Gesellschaft eine Freiheit geben, der sie unter Nikolaus beraubt war: gestatten wir der Presse alle unsere Schritte zu loben, ja uns in der von uns vorgeschriebenen Richtung zu überbieten; hängen wir dabei an den Landesgrenzen die Fahne der Orthodoxie und des Russentums aus, lenken wir dahin die unruhigen Instinkte des Volkes und geben wir ihm auf diesem Gebiete unbegrenzte Freiheit. Mit einem Wort: der Nikolaussche Absolutismus, gemildert durch die Freiheit eines offiziellen Patriotismus, d. h. durch die Freiheit, die Regierung loben und ihr bei der Vernichtung des Liberalismus im Innern und der stammesverschiedenen Elemente an den Grenzen helfen zu dürfen

— das war jene Synthese Nikolaus I. mit Alexander II., welche die Politik Alexanders III. geschaffen hatte.

Der Erfolg war überaus glänzend. Es ist anzunehmen, daß er sogar die Erwartungen der offiziellen Initiatoren der Richtung übertraf. Die Presse machte sich wütend über die unglücklichen Landesgrenzen, ihr folgte die Gesellschaft, wenn auch nicht ganz, so doch jedenfalls zum größeren Teil. Ich selbst habe liberal, fast revolutionär gestimmte Männer aus der Zeit Alexanders II. gekannt, die nun ihre Sympathie der Russifizierung der baltischen Provinzen zuwandten und zwar im guten Glauben, ohne sich von der in ihnen vorgegangenen Überzeugungsverschiedenheit Rechenschaft abzulegen; sie dachten ihrem Liberalismus eben dadurch den besten Ausdruck zu geben, indem sie konservative Barone und Pastoren zu erdrücken suchten. Und es schien, daß dieses Ungeheuer des Chauvinismus in der Tat der Hydra der Revolution den Kopf abgerissen hätte. In der Presse begann eine lärmende Lizitation patriotischer Gemeinheit. „Nieder mit den Polen!" riefen die „Moskauer Nachrichten" Katkows. „So befiehlt es das Gebot unseres Glaubens und unseres Gottes" — fügt die Aksakowsche „Ruß" hinzu. „Vernichtung den Pflanzen deutscher Kultur am Baltischen Meere" — riefen einstimmig alle Zeitungen. „Finnland hat Konstitution — heulte die einflußreichste aller Zeitungen, das „Nowoje Wremia" — weg damit, weg mit der Autonomie der Schweden und Finnen, Rußland ist nur für die Russen da." „Die Grusen im Kaukasus denken immer noch an ihre verlorene Unabhängigkeit, demütigt sie!" griff man andererseits auf. „Auch die Armenier erheben ihr Haupt" — echote jemand. „In Volhynien gibt es katholische Tschechen, weg mit dieser lateinischen Pest!" rief man in den klerikalen Organen. „Am Baikalsee — brüllte im „Swiet" Komarow, der alle zu überbieten suchte

— wohnen tausende von Buräten, Bekenner Buddhas; die Religion Buddhas ist staatsgefährlich, schickt Missionäre und Polizei dahin, sie müssen orthodox werden!" „Was da Buddha — erdröhnte es von überall her in einstimmigem Chorus, in dem nach dem Tode Katkows und Aksakows Suworin*), ein talentvoller Publizist aber niederträchtiger Charakter, den Kapellmeister zu spielen pflegte — aber der Katholizismus, die Intrigen der Jesuiten und Resurrektionisten, die Uniten in Polen? Diese vernichtet, das ist das Ziel unserer Taten, unser Beruf, unser Ruhm; wo ist die Regierung, was tut sie? In Podlachien wohnen Widerspenstige, von verkappten Jesuiten werden sie heimlich getraut; löset diese Ehen, verschickt die Männer nach Sibirien, die Frauen nach dem Süden, die Kinder aber nehmt ihnen und erziehet sie zu Orthodoxen!"

Die gehorsame Regierung tat in diesen Fällen alles, was die Presse diktierte, wußte sich jedoch mit den widerspenstigen polnischen nnd ruthenischen Uniten keinen Rat zu schaffen. Dieses materiell ruinierte, mit Gefängnishaft und Knutenhieben gemarterte Volk hielt treu zu dem Glauben seiner Väter. „Es gibt keine starke Regierung — jammerte man damals, denn in dieser ehrenwerten Gesellschaft ließ sich außer der stürmenden Avantgarde auch oft das Weinen empfindsamer Scheinheiliger hören — wir Armen, Kraftlosen, Sanftmütigen lassen uns von polnisch-jesuitischen Intrigen beherrschen!"

Wie verhielten sich die liberalen Zeitungen dagegen? Die besseren hörten auf zu existieren, es vegetierten nur noch die „Nowosti" in Petersburg und die „Rußkija Wedomosti" in Moskau; doch war dies ein rein negativer Liberalismus, der sich nur dadurch kundgab, daß er an den Hetzereien gegen die Grenzen keinen Anteil nahm.

*) Redakteur des „Nowoje Wremia".

Der Kot dieser Gemeinheit ergoß sich über ganz Rußland, überdeckte es mit einem schmutzigen aber einförmigen patriotischen Firnis und verlieh ihm angesichts der Welt den Schein mächtiger Einheit und Einmütigkeit; er ertränkte auch für eine gewisse Zeit den Nihilismus und mit ihm gar viel Notwendiges, denn alle öffentlichen Tugenden wie Edelsinn, Parteilosigkeit, Billigkeit, Überzeugungsmut, Ideentreue, sittliche Initiative. Was aber hatte das alles zu bedeuten im Vergleich mit dem Triumph der Staatsmänner! „Nach außen hin war ja der Glanz da", der Nihilismus schwieg still, die ganze Welt zitterte, Frankreich lag Rußland schmeichelnd zu Füßen. Da brauchten sie wohl nicht zu fragen, ob der auf der Fäulnis der Ideen Katkows und Aksakows stehende und mit der Gemeinheit, die sie ihm selbst eingeimpft hatten, durchtränkte Koloß eine Zukunft vor sich hätte und ob die auf Kosten der Demoralisation der Gefühle erkämpfte Macht Bedingungen der Dauer besäße.

Die dreizehnjährige Herrschaft dieser Staatsmänner, die sich leider bis auf den heutigen Tag erstreckt, hatte Rußland einem derartigen sittlichen und geistigen Verfall entgegengeführt, wie es einen solchen bis dahin noch nie erlebt hatte. Dreißig Jahre hindurch unterdrückte Nikolaus I. mit eiserner Hand alle Erscheinungen einer selbständigen Idee und es stand ihm eine dressierte Armee von Zensoren zn Gebote, die sich durch Strenge und Argwohn zu Sinnlosigkeiten hinreißen ließen, die wir heute nicht zu fassen vermögen. Und doch war diese Idee freier als der eiserne Wille des Zaren, kräftiger als alle Anstrengungen der Zensoren. Noch mehr! Gerade diese Epoche ist in der Geschichte der russischen Ideenbewegung die glänzendste: Puschkin und Lermontow wirken als Dichter, Gogol als Romanschriftsteller, Bielinsky als Kritiker, die Slavophilen und die „Westeuropäer" als Publizisten und Philosophen! Unter

Nikolaus begannen auch diejenigen zu schaffen, denen die russische Literatur ihren europäischen Ruf verdankt: Turgeniew, Dostojewsky, Leo Tolstoj, Stschedrin — sie alle wuchsen in der Atmosphäre des Nikolausschen Druckes heran; doch vergiftete sie diese Atmosphäre nicht, ja sie schwächte nicht einmal ihre Kraft; im Gegenteil, sie weckte die Lust zum Kampf, und ihr erster Schritt war ein Protest gegen den Druck. Und wie viel neue und glänzende Kräfte entfalteten sich, als mit der Thronbesteigung Alexanders II. auch die Freiheit mit in das Land einzog! Werden sich wohl jetzt in hinreichender Anzahl solche finden, die imstande wären, jene zu ersetzen? Und es erwartet sie eine ungleich schwerere Aufgabe: sie müssen Rußland aus dem Abgrund hervorholen, in den es Pobiedonoszew, Dmitri Tolstoj, Sipiagin und Plehwe mit Hilfe Katkows und Aksakows und der ganzen Reptilienpresse gestürzt haben.

Im Jahre 1896 disputierten in Petersburg die Lenker des russischen Staatsschiffes über Polen. Der Warschauer Statthalter Fürst Imeretinsky, war der Stimme des gesunden Verstandes, den ihm seine amtliche Russifikationssucht noch nicht ganz gedämpft hatte, gefolgt und widersetzte sich der sinnlosesten Ungeheuerlichkeit des russifizierenden Systems, nämlich dem Unterricht der polnischen Sprache für polnische Kinder — in russischer Sprache.

Aufgebracht fuhr damals das angesehenste Mitglied des Kollegiums auf, eben jenes, in dem die eheliche Verbindung der Ideen Katkows und Aksakows ihre lebendige Verkörperung gefunden hatte. „Das Ziel der Regierung — begann Pobedonoszew zu beweisen — ist keineswegs die Russifizierung der Polen mit Hilfe der Schule. Nur die russische Staatsgewalt darf sich für die Repräsentantin der herrschenden Nationalität halten, also muß sie dafür sorgen, daß gerechte

Anschauungen über das russische Leben, daß wahrhafte Vorstellungen über das russische Volk, seine Vergangenheit und Gegenwart unter allen ihren Untertanen ohne Ansehen ihrer Abstammung verbreitet werden." Hier schwieg der würdevolle Interpret der Idee Aksakows und fügte nicht hinzu, daß jene „wahre Darstellung des russischen Volkes" die Polen mit Rußland vertraut machen und ihnen Liebe zu demselben einflößen könnte; doch griff diesen Gedanken der Minister Ostrowsky auf, sein Kollege im Staatsrat. „Die wahre Darstellung Rußlands, in der Schule verbreitet — sagte er — wird der Seele des polnischen Volkes die russische Nationalidee einimpfen. Daher ist die russische Sprache das kräftigste Mittel, denn sie ist die Wärterin des russischen Nationalgeistes, der sittlichen Physiognomie des Volkes und in jedem ihrer Worte ist ein Teil dieses Geistes enthalten." Und welcher Schluß folgt hieraus? Damit polnische Kinder „das wahre Rußland" kennen und nachdem sie es erkannt, dasselbe auch lieben lernten, damit polnische Kinder die „russische Nationalidee" in sich aufnehmen könnten — sollen sie polnische Grammatik in russischer Sprache lernen oder es soll, um mich im Amtsstil, dessen sich die beiden Würdenträger bedient hatten, auszudrücken, das Projekt des Warschauer Statthalters einer Kommission übermittelt werden.*)

Teneatis risum! Warum hatten jene Vertreter der heiligen Orthodoxie und des slavischen Byzantinismus nicht den Mut, ihren Gedanken gerade heraus auszusprechen, so wie dies Katkow oder Bismarck zu tun pflegten? Warum sagten sie nicht, daß nicht einmal der Unterricht der polnischen Sprache zugelassen werden könne, da dies eine Bresche in die Mauer der Russifikation gelegt hätte? Warum kleideten

*) Vgl. Geheime Dokumente der russischen Regierung, London 1898. (Poln.)

sie ihre Worte in das Gewand der bekannten sentimentalen Phraseologie Aksakows über „russische Wahrheit", „russischen Nationalgeist", über „russische Sprache als Wärterin dieses Geistes"? Vielleicht deswegen, damit wir die gemeine Falschheit ihrer Seelen besser kennen lernten? Ihre Worte werden Jahrhunderte überdauern, sie werden ewig von dem Verhältnis Rußlands zu Polen zeugen. So mögen denn die zukünftigen Geschlechter es wissen: es hat gegen Ende des XIX. Jahrhunderts an der Spitze des russischen Staates Männer gegeben, die einerseits dem Monarchen und der öffentlichen Meinung die Versicherung gaben, sie wollten das polnische Volk „das wahre Rußland" und den russischen Nationalgeist erkennen lassen — die aber andererseits nicht nur die angestammten Rechte dieses Volkes mit Füßen traten, sondern überdies mit der Wollust eines Tigers ihr frevelhaftes Spiel mit ihm trieben, indem sie es mit der Süße seiner Muttersprache kitzelten, welche sie — in russischer Sprache darboten.

Sieht das „wahre Rußland" so aus?

IV.

Wladimir Solowiew im Kampfe mit dem zersetzten Slavophilismus.

Nie werde ich den denkwürdigen Augenblick in meiner frühen Jugend vergessen, da mir in schimmerndem poetischen Gewande der Slavophilismus entgegentrat und für längere Zeit meine Phantasie mit sich fortriß. Das geschah in Dorpat, wohin ich mich, berauscht von den Träumen der polnischen messianischen Poesie, als Student begeben hatte. Krasinskis Irydion war für mich nicht nur — was er für jeden Polen sein sollte — der höchste Ausdruck des Nationalgeistes, sondern überdies ein Zeugnis, daß Polen die Kraft haben würde, der christlichen Gemeinschaft zum Vorbild zu dienen. Die schnelle Verwirklichung dieses Ideals hing, wie ich wähnte, von uns, der Jugend ab, in dieser Richtung hätten wir unsere Bestrebungen konzentrieren sollen, indem wir mit der inneren Arbeit an der eigenen Vervollkommnung in christlich-irydionischem Geiste anfingen. Rasch jedoch wurde die jugendliche Naivetät dieses Glaubens durch die Wirklichkeit zerstreut: unter meinen Kollegen huldigten die reifsten dem Positivismus, der Rest hielt allerdings an dem katholischen Glauben fest, doch war dies ein positiver, nüchterner, trockener Katholizismus, der den Kult Krasinskis vollständig ausschloß. Enttäuscht zog ich mich von allen zurück und vergrub mich im Sanskrit und in

der Sprachwissenschaft, um auf diesem Wege das ersehnte Ziel zu erreichen: sollte doch die vergleichende Grammatik die Erforschung der Stellung der Slaven unter den übrigen indoeuropäischen Völkern erleichtern, die Urgeschichte derselben aufklären und jene Grundprinzipien ihres Charakters aufdecken, mit deren Hilfe die Möglichkeit geboten war, nicht nur die Vergangenheit der Slaven zu erklären, sondern auch die Fingerzeige zu finden, welche Bahnen in der Zukunft zu beschreiten wären. Es gehörte indessen kein besonderer Scharfsinn dazu, gar bald einzusehen, daß auch auf diesem Wege höchstens nur eine sehr entlegene Zukunft die gewünschten Resultate liefern könnte. Abermals ergriff mich Enttäuschung, als ein unverhoffter Umstand meinen patriotisch-idealistischen Träumereien eine neue Richtung gab. Als Hörer der Philologie hatte ich Vorträge über russische Literatur belegen müssen. Der Professor dieses Gegenstandes, Paul Wiskowatow, weilte damals auf Urlaub und kehrte erst gegen Ende des Semesters zurück. Gespannt ging ich in die erste Vorlesung, umsomehr, da man mir ihn als glänzenden Redner empfohlen hatte. Meine Erwartung wurde durch die Wirklichkeit weit übertroffen. Die ungewöhnlich schönen Gesichtszüge, die klangvolle Stimme, die Haltung, die eher einem Tribunen aus der Epoche des schwärmerischen Liberalismus der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts denn einem Professor zukam, die leicht dahinfließende Redegabe, die Begeisterung, die jedes seiner Worte durchwehte — alles das mußte den ideal strebenden und in seiner nächsten Umgebung vereinsamten Jüngling mächtig anziehen. Der Professor sprach über den mystischen Patriotismus Gogols und las mit hinreißendem Enthusiasmus den poetischen Schluß des ersten Bandes der „Toten Seelen" vor, wo Rußland, indem es in voller Jugendkraft und im Vorgefühl seiner großen Zukunft den Weltschauplatz betritt, mit einem russischen

Dreigespann verglichen wird, das in rasendem Laufe in die unendliche Weite der Steppe hinausstürmt. Der mystische Glaube an Rußland verband Gogol mit den Schöpfern des Slavophilentums, und zu diesen ging auch der Professor in seinem Vortrag über; aus seinem Munde erfuhr ich zum ersten Male von der Existenz dieser Strömung, er sprach von ihr mit derselben Wärme wie über Gogol, wobei er hauptsächlich den erhabenen christlichen Idealismus hervorhob, welcher für die Bestrebungen der ersten Slavophilen die Grundlage bildete. In ihrem Patriotismus war, so wie ihn der Professor darstellte, durchaus nichts, was die Gefühle eines Polen hätte beleidigen können; im Gegenteil, von Anfang an frappierte mich eine gewisse Ähnlichkeit ihrer Lehre mit den Traumbildern der polnischen Dichterpropheten. Kurz, in der bezaubernden Gestalt des Professors und Redners stellte sich mir das russische Slavophilentum von seiner poetischen Seite als der Ausdruck der tiefsten und besten Wünsche und Bestrebungen eines jungen Volkes vor, das im Vertrauen auf seine eigenen Kräfte mit heißer Begierde nach großen Taten verlangt.

Unter dem Eindruck dieser Vorlesung machte ich am nächsten Tage dem Professor meinen Besuch. Ich wurde herzlich empfangen und noch mehr wuchs der Zauber, von dem ich mich durch die ganze Zeit meiner Studien nicht befreien konnte; es entwickelte sich zwischen uns ein inniges Verhältnis. Damals keimte unter seinem Einfluß in mir der Gedanke auf, daß die Verwirklichung der Idee Christi, die uns die polnische Dichtung zum Ziel setzte, die aber unserer schwachen Kräfte wegen nicht in Erfüllung gehen konnte, sich vielleicht leichter auf allslavischem Schauplatz mit Hilfe der edelsten Geister Rußlands erreichen ließe, die ja doch von derselben Idee durchdrungen waren; die gemeinschaftliche Verehrung des christlichen Ideals sollte die entzweiten Völker

wieder vereinigen, der Umstand aber, daß nach Krasinski dieses Ideal nur auf römisch-katholischem, nach Chomiakow aber und anderen Begründern des Slavophilentums nur auf griechisch-orthodoxem Boden sich entwickeln könnte, schien mir von keiner allzu großen Bedeutung zu sein, im Falle nur auf beiden Seiten der gute Wille vorhanden wäre. Meine Ansicht war keineswegs so naiv, als es den Anschein hätte haben können, denn bald darauf sollte aus dem Schoße des Slavophilentums ein mächtiger Geist, Wladimir Solowiew hervorgehen, der mutig verkündete, daß die Vereinigung mit der abendländischen Kirche Rußlands erster Schritt auf dem Wege zur Erfüllung seiner Sendung sein müßte.

Meine Gedanken über die Verwandtschaft des Slavophilentums mit dem polnischen Messianismus faßte ich in einem Referat für das literarische Seminar zusammen; daraus entstand in der Folge ein längerer Artikel. Stolz auf die Entdeckung der von niemandem vorher wahrgenommenen mystischen Gemeinschaft Polens mit Rußland konnte ich nach Petersburg fahren; meine Arbeit war die Eintrittskarte in das Haus des berühmten Erben der Slavophilen, Orest Millers, Professors der russischen Literatur an der Petersburger Universität. Dieser Gelehrte zeichnete sich nicht nur durch Wissen, Fleiß und Scharfsinn aus, sondern auch durch apostolischen Eifer. Sein Slavophilismus war etwas Höheres als poetische Träumerei; er hatte diese Lehre nicht deswegen in sich aufgenommen, weil die glänzenden Aussichten, die dadurch dem zukünftigen Rußland eröffnet wurden, seine Phantasie entzündet hätten. Das Wesen seiner Seele bestand in dem tiefen christlichen Gefühl der Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber, welches sich mit einer nicht minder tiefen Auffassung von der Strenge der Lebenspflichten verband. Diese Eigenschaften erblickte und pries er in dem russischen Bauern, da-

her stammte seine mystische Liebe zum Volk, darauf stützte er seinen Glauben an Rußland. Viel weniger zogen ihn die Orthodoxie und der Zarismus an, die der Lehre der ersten Slavophilen das Fundament geliefert hatten, statt dessen warf sich seiner Einbildungskraft umso mächtiger die große Gestalt des Ilja Muromec auf, dieses Helden des russischen Volksepos, der als ideelles Vorbild der Pflicht und Selbstverleugnung glänzend dastand. Den Liedern über ihn widmete er sein wichtigstes Werk, er galt ihm als die reinste Essenz der russischen Seele, deren Hülle zerknirschte Frömmigkeit und die Kraft der Aufopferung in sich barg. Aus diesen Elementen mußte also das zukünftige, sittlich große, an der Spitze der Völker dem christlichen Ideal zustrebende Rußland erstehen; diese Elemente suchte er rings um sich, da er sie aber mit der leidenschaftlichen Sehnsucht des Finders suchte, so fand er sie leider zuweilen dort, wo sie überhaupt nicht vorhanden waren. Von seinen unwillkürlichen Irrtümern legte er sich Rechenschaft ab, er fühlte die Erfolglosigkeit seiner Bestrebungen, er litt darunter und der Ausdruck des Leidens wich nicht von seinem schwermütigen, reichlich von Runzeln durchfurchtem Antlitz. Von sehr kleinem Wuchs, mit gekrümmtem Rücken, machte er, wenn er den Hörsal betrat, einen fast komischen Eindruck; sobald er jedoch auf dem Katheder stand, fesselte er seine Zuhörer eben durch jenen Ausdruck tiefer Gedankensammlung, der mit einem gewissen edlen Leiden verwachsen war; unmöglich war es, dem Zauber seiner Stimme zu widerstehen, welche alle Nuancen des Leidens mit bald Wehmut erweckendem, bald entnervendem Nachdruck wiedergab. So gehörte Orest Miller zu den Prelegenten in Petersburg, die von dem Publikum am höchsten geschätzt wurden. Seine unbescholtene Rechtlichkeit, seine unerschütterliche Überzeugungstreue, seine Lebensstrenge umgaben diesen

aufrichtigen Freund der Jugend mit dem Nimbus einer seltenen sittlichen Autorität; alle, die ihn näher kannten, wußten auch, daß er die Strenge gegen sich selbst bis zur äußersten Askese trieb und daß er, wie Wladimir Solowiew und manche andere russische Idealisten, seinem Ideal alle Lebensfreuden aufopferte und den Kelch der Sinnenfreude niemals mit seinen Lippen berühren wollte, um sich umso vollständiger seiner Mission hinzugeben.

Überaus gnädig von ihm aufgenommen, machte ich bald die Bekanntschaft des zahlreichen Kreises seiner Freunde und Schüler und überzeugte mich rasch, daß das Verhältnis, welches die Mehrzahl derselben an den gottesfürchtigen Asketen fesselte, auf einem großen Mißverständnisse beruhte. Der Meister entnahm der Lehre der Slavophilen deren idealsten Grundsätze — die Schüler, welche bereits von der Propaganda Aksakows vergiftet waren, zogen aus ihr nur triviale Folgerungen; der Meister war bis in das Innerste von dem erschütternden und in ganz Rußland bekannten Gedicht Chomiakows durchdrungen, in welchem der Schöpfer des Slavophilentums in edler Entrüstung die Sünden Rußlands aufzählte: „Es brandmarken unser Vaterland das Joch der Knechtschaft, gottlose Schmeichelei und Kriecherei, Ekel erregende Falschheit, seelenlose und schimpfliche Apathie, schwarze Gesetzlosigkeit in den Gerichten und Schändlichkeiten jeglicher Art“ — seinen Schülern kam nichts derartiges durch den Sinn, ihnen war es im Gegensatz klar, daß Rußland, indem es eine vollkommene Religion bekannte und eine ideale Staatsform besaß, das auserwählte Volk war, und daß infolgedessen eventuelle Sünden nur einen unbedeutenden Fleck auf seinem makellosen Gewande zurücklassen konnten; der Meister hatte seinem Herzen die Worte desselben Chomiakow eingeprägt: „Wir werden die Demokraten unter den übrigen Völkern Europas sein und die

Verkünder humanitärer Grundsätze, welche der freien und selbständigen Entwickelung eines jeden Stammes Vorschub leisten", und vergaß nie, daß Chomiakow auf Grund dieser Worte die Schwärmereien von einem Vorrang unter den Slaven „unvernünftig" genannt hatte — seine Schüler dagegen hielten es für ihre Pflicht, allen möglichen Völkern, besonders aber ihren Brüdern, den Slaven, die Wohltat des wahren Glaubens und der „vollkommenen" russischen Kultur aufzudrängen. Auch wurde ich dort Zeuge wunderlicher Unterhaltungen. So nahm z. B. ein junger Mensch, der eben erst zum Gymnasiallehrer im Königreich Polen ernannt worden war, die Pose eines Märtyrers an, der da hinausziehen mußte, um einer tief gesunkenen Gesellschaft, in der ihn die allmächtige jesuitisch-aristokratische Intrige mit Haß und Rache verfolgen sollte, die Wahrheit zu verkünden. Voll Schmerz rief ein Veteran des Slavophilentums aus: „Wir haben es nicht verstanden, Warschau zu russifizieren, wir werden auch Riga nicht russifizieren können!" (Die Russifikationsfrage der Ostseeländer war damals an der Tagesordnung.) „Herr, aber auf Warschau haben wir ja gar kein Anrecht!" versetzte Orest Miller bewegt. Umsonst.

Was also konnte ihn an solche Menschen fesseln? Es fesselte ihn die Autorität des Namens Aksakows. Die Bedeutung desselben war so groß, daß jene wenigen Idealisten im Sinne Orest Millers, welche an der Doktrin der ersten Slavophilen unerschütterlich festhalten wollten, ohne sie — wie dies Iwan Aksakow getan hatte — im Geiste der offiziellen russifizierenden Politik umzugestalten, nicht den Mut hatten, Aksakow offen entgegenzutreten. Gar zu sehr imponierte ihnen dieser unbeugsame, starrsinnige Mann mit seiner feurigen Redegabe und seinem schriftstellerischen Talent, der überdies noch der leibliche Bruder Konstantin Aksakows, der herzliche

Freund Chomiakows und der Kirejewskys, kurz, ihr legitimer Erbe war. Erst nach seinem Tode (im Jahre 1885) klärte sich die Situation auf; man begriff, daß er den ursprünglichen, toleranten, freisinnigen, nach Freiheit sich sehnenden Slavophilismus zur Verschmelzung mit dem wütenden reaktionären Nationalismus Katkows gebracht hatte. Dagegen mußte von denjenigen Protest erhoben werden, denen die Rettung des idealen Elementes in der slavophilischen Doktrin und im russischen Patriotismus am Herzen lag.

Vor dieser Pflicht schrak Orest Miller keineswegs zurück, aber seine weiche Natur verhinderte einen offenen Bruch mit Menschen, an die er im Laufe der Zeit festgewachsen war; es schmerzte ihn das stets sich verengende Bündnis der Slavophilen mit Katkow, es schmerzte ihn umso tiefer, da es sich nicht auf gegenseitige Zugeständnisse, sondern nur auf die Abtrünnigkeit der Slavophilen von ihren eigenen Grundsätzen stützte; er erhob seine Stimme dagegen, aber weich und ohne Ausdruck. Nur einmal zog er die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, als er nach Katkows Tode vom Universitätskatheder aus dessen ganze Wirksamkeit brandmarkte und im Namen des ursprünglichen Slavophilismus verkündete, daß er mit derselben nichts gemein gehabt hätte. Dafür wurde er entlassen. Bald darauf starb er, ohne Werke zu hinterlassen, die seiner Bedeutung eine längere Dauer gesichert hätten; leider verhallte auch rasch sein Ruhm als Publizist und Redner.

Zum Glücke Rußlands hatte kurz vordem den Schauplatz der Publizistik in der Vollkraft seiner Jugend Wladimir Solowiew betreten, einer der selbständigsten und herrlichsten Männer, die Rußland in jenem Jahrhundert hervorgebracht hat. Er wurde als Sohn des ausgezeichneten Geschichtsforschers Sergius Solowiew im Jahre 1853 geboren und starb frühzeitig im Juli des Jahres 1900. Ein kurzes Da-

sein war ihm beschieden, wohl deswegen, weil er sich geistig zu schnell entwickelt hatte; im 20. Lebensjahre, da andere erst selbständig zu denken beginnen, hatte er bereits eine vorzügliche Abhandlung „Die Krisis der Philosophie des Westens“ veröffentlicht. Besonders fesselte an ihm die glückliche Vereinigung vielseitiger, doch selten miteinander Hand in Hand gehender Talente. Vor allem war er ein philosophischer Geist, der die Lehre von der Welt in eine Synthese zusammenzufassen strebte. Als Philosoph war er Mystiker; das Suchen nach dem Absoluten verband sich in ihm mit der innersten Überzeugung von der Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes. Dieser Mystizismus besaß eine tiefe religiös-moralische Grundlage, die sich auf das lebendige Bewußtsein stützte, daß nur ein göttliches Leben, d. h. ein Leben nach dem Willen Gottes, der Weg zur Erkenntnis Gottes sei. Dementsprechend vereinigte Solowiew in schönster Harmonie die wissenschaftliche Arbeit mit der moralischen Arbeit an seiner eigenen Vervollkommnung; er lebte in der Welt und weilte doch gewissermaßen fern von ihr, indem er das Leben eines Mönches führte, der die Fesseln der Sinnlichkeit abgestreift hat, und aus der stattlichen Reihe seiner philosophischen Schriften leuchtet als herrlicher Ausdruck geistiger Erhabenheit das Werk „Die religiösen Grundlagen des Lebens“ hervor.

Stets wird mir der mächtige Eindruck in Erinnerung bleiben, als ich Solowiew zum erstenmale auf dem Katheder erblickte. In dem Christusantlitz dieses Forschers, in der vom Fasten entkräfteten Gestalt, in den Augen, die nicht das Gesicht des Zuhörers suchten, sondern in die geheimnisvolle Ferne des Ideals gerichtet waren, war etwas Metaphysisches; er schien ein Gast aus einer anderen Welt zu sein, der sich unter die ihn so wenig verstehenden Menschen verirrt hatte. „Wer auch nur einmal in seinem Leben Gelegenheit gehabt hatte, mit

Solowiew zusammenzutreffen — schreibt Fürst Eugen Trubetzkoï in seiner wunderschönen Charakteristik des großen Russen — konnte diesen außerordentlichen Menschen, der mit gewöhnlichen Sterblichen keine Ähnlichkeit hatte, nie vergessen. Wer ihn ansah, besonders aber in seine großen, unergründlichen Augen blickte, war tief ergriffen: aus diesen Augen strahlten in wunderbarem Gemisch Ohnmacht und Kraft, physische Ratlosigkeit und geistige Tiefe. Er war so kurzsichtig, daß er nicht sehen konnte, was alle sahen. Er blinzelte mit den Augen und zog die starken Brauen zusammen, um Gegenstände, die in seiner unmittelbaren Nähe lagen, zu unterscheiden, richtete er aber seine Augen in die Ferne, so schien er die den Sinnen zugängliche Hülle der Dinge zu durchbohren und etwas Erdenentrücktes zu sehen, ein etwas, das für alle verborgen war. Aus seinen Augen leuchteten die Strahlen der Seele und blickten gradaus ins Herz. Es war dies der Ausdruck eines Menschen, dem die Außenseite der Wirklichkeit an und für sich gleichgiltig ist und der in unmittelbarem Verkehr mit einer anderen Welt lebt." — Aus der Mystik, der Vertiefung in eine überirdische Welt, scheint logisch das Unvermögen zu fließen, die eigenen Wünsche und Bestrebungen dem Niveau der Menschen anzupassen; der Mystiker, der aus der Klause seiner Betrachtungen zur Erde niedersteigt, wird wohl kaum in einer verständlichen Sprache zu den Massen reden können, und sollte es ihm doch gelingen, jemanden mit sich fortzureißen, so doch nur wenige, die so wie er mystisch gestimmt sind. Mit Solowiew indessen verhält sich die Sache ganz anders und darin besteht hauptsächlich seine Originalität: dieser Meister der Askese war zugleich ein ungewöhnlich scharfer Beobachter im Bereich des sozialen Lebens. Und weil er seine Beobachtungsgabe mit einem starken Haß gegen das Böse und mit einem schneidenden Witze verband und weil er

mit seinem Gegner kein Mitleid fühlte, sondern ihn entweder mit edler Entrüstung in den Schmutz seiner eigenen Gemeinheit niedertrat oder mit feiner Ironie die Schwächen, die jener verheimlichen wollte oder die die Gesellschaft nicht wahrgenommen hatte, an den Pranger stellte, — so lauschte das ganze lesende Rußland mit Andacht seinen Worten; er war einer der glänzendsten Polemiker, ein unerbittlicher Bekämpfer der dunklen Mächte Rußlands und dabei ein häufig glücklicher Bekämpfer, da seine Gegner, zumeist machtlos den Ausfällen seiner angreifenden Ironie gegenüber, der Lächerlichkeit preisgegeben, das Kampffeld verließen.

Noch mehr! Diesem erdenentrückten Denker, diesem Theologen und Mystiker, diesem im inneren Leben makellosen Asketen, in Berührung mit dem Gegner nicht nur witzigen, sondern auch boshaften Fechter war der stille Zauber poetischer Schwärmerei nicht fremd und in müßigen Stunden schuf er Gedichte, die ihn den besten Lyrikern Rußlands zur Seite stellen. Und diese Gedichte sind keine mystischen Hymnen an Gott, auch keine beißenden Satiren, wie man vermuten könnte, wenn man nach den Prosaschriften urteilen wollte. Die Gestalt Solowiews tritt uns hier von einer ganz neuen Seite entgegen, mit der sich auf den ersten Blick seine Askese schwer in Einklang bringen läßt; am anmutigsten sind unter diesen poetischen Gebilden — die Liebesgedichte. Aber es ist auch eine ganz andere Liebe, als sie von Dichtern gewöhnlich besungen wird. Den Denker, dessen Blick in der Ideenwelt schweift, läßt die veränderliche und vergängliche Wirklichkeit kalt. Wohl hat ihn eine irdische Gestalt bezaubert, aber nur, weil er in ihr den Abglanz ihres ewigen Urbildes erblickt hat. Nicht rauschende, flüchtige Sinnenfreuden bilden sein Sehnen. Von den reinen Sternen senken sich in seine Seele göttliche Träume herab, mit ihrem Zauber wird er die Ge-

liebte umweben, bis sie das Irdische von sich wirft und frei und rein wie seine Liebe dastehen wird. Gewappnet mit der Macht des Gefühls, das mit dem Glanz seiner Reinheit die Schranken niederreißt, welche die Materie gegen den Geist errichtet, werden sie dann eine neue Welt schaffen und in dieser Welt ein neues Leben; getrennt durch den Raum und die Gewalt der Verhältnisse, werden sie sich dort verbinden — in dem glückseligen Gefühl ewiger Einheit angesichts Gottes. „Wozu also Worte?“ so beginnt Solowiew das schönste seiner Gedichte, in dem er die in der Telepathie bekannte Erscheinung auf das Gebiet der Poesie und Mystik überträgt — die Wellen des Äthers, gejagt von der unermeßlichen Sehnsucht des Dichters, werden ihr die geflügelten Träume seiner Liebe zutragen, bis sie, durch diese Liebe umgewandelt, in der mystischen Ekstase ihrer Vereinigung mit ihm zu einem neuen, höheren Dasein erwachen und in diesem Dasein erkennen wird, daß das irdische Leben und das Bewußtsein dieses Lebens ein schwer drückender Alp ist und daß in der Abschüttelung dieses Alps und in dem Erwachen aus dem schweren Traume des irdischen Bewußtseins die Liebe besteht; denn in der Entfaltung aller Kräfte des Menschen zur höchsten Macht überschreitet sie die Schranken der Sinnlichkeit und verleiht die unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Bestimmungen der Seele. . . . Und sicherlich war wohl der Dichter gar oft stolz auf ähnliche Gefühle. Wir kennen sein Herzensleben nicht näher, aber aus seinen Werken lesen wir heraus, wie lebhaft er es empfand, daß die Erhabenheit seiner Liebe veredelnd auf diejenige wirkte, der er sein Herz geschenkt hatte. „Meine Liebe war der Schild,“ — ruft er in einem seiner Gedichte aus — „der sie vor den Stürmen und der Bosheit der Welt geschirmt hat“ . . . „Wenn also der Tod“ — so endet das Gedicht — „alles Licht der Erde vor uns

auslöschen wird, dann wird die Flamme meiner Leidenschaft, wie der Stern im Osten, uns jenem Lichte zuführen, das nie erlischt, — und dort vor Gott, dem Gotte der Liebe, wirst du — meine Antwort sein!" — eine Antwort und ein Beweis, daß der Dichter das Gefühl, das ihm Gott herniedergesendet hatte, nicht verschwendet hat, denn er traute weder ihr noch sich selbst, da er die trübe Quelle vergänglicher Liebesbegierden kannte; aber er vertraute den Sternen, die am Himmel leuchten, glaubte an das Ewig-Schöne, dessen Abbild sie sind, und wandte diesem Schönen ihre und seine Gedanken zu.

Treffend und schön ist die Bemerkung des Fürsten Eugen Trubetzkoï, daß „das geistige Antlitz Solowiews an einen Typus, den das wallfahrtende Rußland geschaffen hat, erinnert, an den des Pilgers, der ewig ein höheres Jerusalem sucht, ewig durch alle Lande der Erde wandernd alle heiligen Orte betritt und dort betet, den aber kein irdischer Tempel längere Zeit zu fesseln vermag."

Die Mannigfaltigkeit seiner Talente trat stufenweise an den Tag. Von Haus aus war er Philosoph und aus dem Bereiche der Philosophie stammen auch seine ersten Schriften. Dem Zeitgeiste folgend überließ er sich in jugendlichen Jahren dem zu jener Zeit in Rußland weit verbreiteten Materialismus; die Seichtheit dieser Lehre konnte jedoch nicht für lange einen Menschen befriedigen, in dessen tiefster Seele reiche Schätze idealer und religiöser Gefühle ruhten. Bald widmete er sich auch mit dem ihm gewohnten Fleiß dem Studium der idealistischen Denker Deutschlands; auch diese verschafften ihm nicht die erhoffte Befriedigung, doch bekräftigten ihn diese Studien in der Überzeugung, daß eine geistige Welt existiere, die bis dahin von den Philosophen noch nicht verstanden sei. Deswegen wandte er sich den Kirchenvätern zu; er mied eine Zeit lang die Welt und schloß sich in einem Kloster in der

Nähe von Moskau ein; dasselbe verließ er als treuer Sohn der orthodoxen Kirche. Der Glaube an die alleinseligmachende Orthodoxie, von der Familientradition genährt (sein Großvater war Geistlicher gewesen, sein Vater, der berühmte Historiker, sympathisierte mit den Slavophilen), brachte ihn mit den Slavophilen, besonders mit Iwan Aksakow in nähere Verbindung. Damals schrieb er seine Kritik der abstrakten Grundsätze (im Jahre 1880), ein Werk, welches die Frucht tiefer Studien und Betrachtungen und dabei der letzte und höchste Ausdruck des Slavophilentums war. Denn es fanden darin die Träume der Kirejewskys und Aksakows nicht nur eine philosophische Basis, sondern das mystische Element ihrer Lehre trat in einer noch schärferen Gestalt hervor. Das war bereits allgemein bekannt, daß Europa faule und daß Rußland es auf dem Weltschauplatz vertreten werde; aber diese Sendung Rußlands war nach den Begründern des Slavophilismus eine logische Folge jener Grundlagen, auf welchen sich das geschichtliche Leben desselben entwickelt hatte. Solowiew ging weiter: die göttliche Sendung Rußlands wurde in seiner Erklärung zu etwas Wunderbarem, Übernatürlichem, da keine natürlichen Mächte imstande waren, die Welt vor der Sintflut der Rechtlosigkeit, in der sie immer tiefer versank, zu bewahren; der Geist Gottes ließ sich über Rußland herab und sollte es lenken.

Das Endziel der Menschheit — bewies der Verfasser — ist die Verwirklichung des sittlichen Ideals; den Inhalt der Geschichte des Westens aber bildete bisher eine dem widersprechende üppige Ausartung des Individualismus. Gegenwärtig wäre Europa an den äußersten Grenzen der Verderbnis angelangt, sein letztes Wort im Bereiche der Ideen sei der Positivismus, der Gott verkennt — im Bereiche der sozialen Verhältnisse wieder der Sozialismus, der die Idee Gottes

aus der Welt verwirft; beide Erscheinungen suchte Solowiew ohne besonderes Glück logisch miteinander zu verbinden. Um den sich zersetzenden Leib Europas zu beleben, sei ein Wunder notwendig; das erlösende Prinzip lasse sich nicht im Menschen, umsoweniger also in der ihn umgebenden Außenwelt finden, dieses Prinzip könne nur die Eigenheit der absoluten, göttlichen Welt sein, welcher der Mensch durch seine unsterbliche Seele angehört. „Es kann also jene Kraft — so lauten Solowiews eigene Worte — welche der Geschichte der Menschheit einen neuen, vollkommenen Inhalt verleihen wird, nur eine Offenbarung jener höheren göttlichen Welt sein, das Volk aber, in dem sich jene Kraft offenbaren wird, muß zum Vermittler zwischen dem Menschengeschlecht und der übermenschlichen Wirklichkeit werden, zum freien selbstbewußten Werkzeug der letzteren." Ohne sich damit zu begnügen, hob der Verfasser diesen Gedanken mit einem Nachdruck hervor, vor dem die kühnsten Schwärmereien der Slavophilen erblassen mußten: das auserwählte Volk — folgerte er — brauche keine besonderen Eigenschaften, „handle es doch nicht in seinem Namen, verwirkliche es doch nicht seine eigene Idee . . ."

Der Eindruck, den dieses Buch hervorrief, war groß, allgemein, für den Verfasser günstig. Selbst Männer, die dem feindlichen Lager angehörten, mußten den guten Glauben, das tiefe Wissen, das glänzende Talent Solowiews anerkennen. Der bedeutendste Vertreter der „Westeuropäer", Boris Tschitscherin, widmete der Polemik mit dem jungen Philosophen eine ausführliche Abhandlung unter dem Titel: „Der Mystizismus in der Wissenschaft."

Der mystische Idealismus Solowiews hatte die gute Seite, daß er jeglichen Kompromiß mit dem Bösen ausschloß. Die Kritik der abstrakten Grundsätze war im Jahre 1880 erschienen. Es war dies das vorletzte Jahr der Re-

gierung Alexanders II., die Periode der Wendung zum Liberalismus, die Herrschaft Loris Melikows. Umsoweniger brauchte sich der Verfasser um die Wirklichkeit zu bekümmern, umsomehr konnte er sich und andere mit dem glückseligen Traume von den Gesta Dei per Russos in einer nahen Zukunft berauschen. Seine Ansichten und Schwärmereien verkündete er vom Universitätskatheder aus; durch seine glänzende Redegabe, die Entfaltung weithinreichender Horizonte, durch seinen tiefen Glauben an das Ideal riß er die zahllos seinen Vorlesungen zuströmenden Hörer unwiderstehlich mit sich fort.

Der Sphäre der abstrakten Philosophie entrissen ihn bald darauf außerordentliche Ereignisse, deren Schauplatz Rußland wurde und die seine Aufmerksamkeit auf die sozialen Verhältnisse lenkten. Alexander fiel einem Attentat zum Opfer, da er bereits willens war, bedeutende Reformen zu verkünden, die Rußland die Möglichkeit geboten hätten, weitgehende politische Freiheiten zu erwerben. Nun fragte es sich, welche Stellung der neue Selbstherrscher einnehmen würde. Da Rußland das auserwählte, christlichste Volk ist — folgerte Solowiew — so muß die Handlungen des Zaren vor allen Dingen die Christlichkeit kennzeichnen; also muß Alexander III. seine Regierung mit der Begnadigung der Mörder seines Vaters beginnen. Der waghalsige Dozent nahm keinen Anstand, diese Ansicht vom Katheder aus kundzugeben — und wurde natürlich entlassen.

Bald erfaßte die politische Reaktion, welche von Katkow verkündigt und geleitet wurde, alle Gebiete des sozialen Lebens. Nur wenige auserwählte und starke Geister widerstanden ihr und unter diesen auch Solowiew. Er verstand es, nüchternen Blickes in die Wirklichkeit zu schauen und die russifizierende und reaktionäre Politik Alexanders III. entfachte in ihm das Gefühl der Entrüstung und des Protestes. Das Land des

Ideals, wo er bis dahin geweilt, verlassend und den Boden der Wirklichkeit betretend, gelangte dieser treue Sohn der Orthodoxie, der auf sie seinen Glauben an Rußland und seine Slavenschwärmerei gestützt hatte, zu der Überzeugung, daß die offizielle Kirche in seinem Vaterlande nur ein Werkzeug des Staates sei. Indessen war er von einem tiefen Glauben an die Sendung der Kirche beseelt, er verstand, daß die Bedingung dieser Sendung die Freiheit sei. Und frei muß die Kirche sein nicht nur von den Angriffen des Staates auf ihr Leben, sondern auch frei von der zärtlichen Fürsorge desselben für ihre inneren Angelegenheiten und für ihr Verhältnis zu anderen Glaubensbekenntnissen. Der offizielle Glaube, den die Polizei den dem russischen Reiche untergebenen Völkern aufdrängte, raubte der Orthodoxie jegliches moralische Ansehen; ja, was noch schlimmer war, er zersetzte sie innerlich, indem er in ihren Dienern den Geist des Christentums oder, anders gesagt, das, was die Grundlage des Lebens und der Entwickelung bildet, ertötete.

Auf dem Wege solcher Betrachtungen gelangte Solowiew zu Nachforschungen über die katholische Kirche und erkannte daß die Macht derselben im Kampfe sowohl mit dem Staate als auch mit allen feindlichen Kräften auf ihrer Allgemeinheit beruhe. Sollte diese Macht auch nicht auf die vom Staate abhängigen und dadurch ihrer Selbständigkeit beraubten und seelensosen Kirchen des Ostens übergehen, wenn sie sich mit der katholischen Kirche vereinigen würden? Nach gründlicher Überlegung gelangte Solowiew nach und nach zu dem Schluß, daß der Verwirklichung dieses Gedankens keine besonderen Schwierigkeiten im Wege stünden; ein tiefer dogmatischer Gegensatz war zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus nicht vorhanden, es hatte sich nur der Osten von dem gemeinsamen Stamme losgerissen. Um also die dadurch entstandene und noch nicht verharschte Wunde zu heilen, war nichts anderes

notwendig, als klein beizugeben, zur ursprünglichen Einheit zurückzukehren und den römischen Bischof als Haupt der Kirche anzuerkennen. Diesem Gedanken gab er sich mit der ganzen Begeisterung hin, deren er fähig war. Deswegen aber zerriß er noch nicht das Band, das ihn an die Vergangenheit knüpfte, auch wollte er nicht seinem Glauben an das göttliche Ziel der Geschichte und die Sendung Rußlands entsagen, doch hörte er nun auf, die Passivität des Geistes zu erheben und, wie er das vordem in der Kritik der abstrakten Grundsätze getan hatte, zu behaupten, daß das von Gott auserwählte Volk keine besonderen Eigenschaften zu haben brauche, da Gott selber durch dasselbe handle. Im Gegenteil, jetzt machte er diese Sendung abhängig von der Erfüllung einer heiligen Pflicht, eines Aktes großer Opferfreudigkeit, auf den die Geschichte Rußlands hinwies: dem Nationalstolz zu entsagen und sich mit der katholischen Kirche zu vereinigen.

Diesen Gedanken verkündete er in allgemeinen Zügen zum erstenmal im Jahre 1883 in seiner Abhandlung Moral und Politik, die gegenwärtig den ersten Abschnitt im ersten Bande seines Werkes unter dem Titel die Nationalitätenfrage in Rußland bildet. „Die vollständige Scheidung der Moral und Politik — beginnt der Verfasser — ist eine große Sünde unserer Zeit; vom christlichen Standpunkt aus und in den Grenzen der christlichen Welt sollten diese beiden Sphären — die moralische und die politische — im engsten Zusammenhang mit einander stehen. Die christliche Moral verfolgt das Ziel, das Reich Gottes in der Seele eines jeden einzelnen Menschen zu verwirklichen, und in ähnlicher Weise sollte die christliche Politik das Reich Gottes für das ganze Menschengeschlecht vorbereiten, als für jene Gesamtheit, welche Völker, Stämme und Staaten umfaßt . . .“ Die Wirklichkeit scheine dem zu widersprechen: in der Natur herrscht der Kampf

ums Dasein und bildet den Inhalt der Geschichte, „doch beruhen der ganze historische Fortschritt und alle Errungenschaften der Menschheit auf einer stufenweise vorrückenden Einschränkung dieser Tatsache, auf einer langsamen Erhebung des Menschengeschlechtes zu jenem höchsten Vorbilde des Glaubens und der Liebe, das uns Christus gegeben hat . . ." Man sagt uns, daß jedes Volk sich nach der Politik des Interesses richten müsse. Worauf beruht denn aber dieses Interesse? „Wenn es im Widerspruch steht mit dem christlichen Gesetz, so ist es besser, dem Patriotismus als dem Gewissen zu entsagen — unsere Ansicht aber ist, daß der wahre Patriotismus mit dem Gewissen übereinstimmt, und daß eine Politik existiert, die höher ist als die Politik des Interesses, oder, genauer gesagt, daß ein jedes christliche Volk solche Interessen zu verfolgen hat, welche internationale Anthropophagie nicht nur nicht verlangen, sondern sogar gänzlich ausschließen . . . ." „Wir dürfen uns nicht mit Willen betören: die Politik des egoistischen Interesses, die in internationalen und sozialen Verhältnissen den Haß in ihrem Gefolge führt, wandelt sich in die Politik der Anthrophagie um, die zum Schluß alle Moral, selbst im Privat- und Familienleben, vernichtet, denn der Mensch ist ein logisches Wesen und kann nicht lange in der ungeheuerlichen Entzweiung zwischen den Grundsätzen der privaten und der politischen Wirksamkeit verharren . . ." „Man predigt uns von unserer besonderen Erhabenheit und Sendung, doch denken wir daran, daß fast jedes Volk sich für das auserwählte hält und daß die daraus folgenden und einander gegenseitig ausschließenden Ansprüche am Ende im Namen der kulturellen Erhabenheit einen Kampf auf Leben und Tod um das Recht der Gewalt hervorrufen müssen . . ." „Somit kann die Idee der Sendung nur in dem Falle heilbringend und fruchtbar sein, wenn sie

nicht als mutmaßliches Privilegium, sondern als wirkliche Pflicht, nicht als Herrschaft, sondern als Dienst begriffen wird." Aus obigen Erwägungen folgerte der Verfasser den Schluß, daß „der christliche Grundsatz der Pflicht oder des moralischen Dienstes der einzige ausdrückliche, vernünftige und vollkommene Grundsatz der Politik ist"; „wir sind nicht imstande — fügte er hinzu — andere Völker zur Erfüllung ihrer Pflichten zu zwingen, doch unsere eigenen Pflichten können und müssen wir erfüllen."

Welches sind diese Pflichten? Die Geschichte hat Rußland drei Fragen aufgebürdet: die polnische, die orientalische und die jüdische. Von der Lösung dieser Fragen hängt der moralische Wert und die moralische Bedeutung Rußlands ab: „Wir können den Preis Gottes erheben und die Ankunft seines Reiches beschleunigen, wir können aber auch unsere nationale Seele verderben und das Reich Gottes verzögern." Die nächste und wichtigste Frage ist die Polenfrage. Hier weisen manche Einzelheiten in der Anschauungsweise Solowiews darauf hin, wie sehr dieser so aufrichtig nach der christlichen Wahrheit strebende Denker sich von dem unheilvollen Zauber Aksakows und den Ansichten des eigenen Vaters hatte verblenden lassen. Ohne damals die polnische Gesellschaft näher kennen gelernt zu haben, ging er von der Behauptung aus, daß Rußland den Polen verhaßt sei. Nein — verbesserte er sich, dem Dogma der „Ruß", daß Polen aus einander hassenden Herren und Bauern bestehe, gehorsam — es hassen uns die höheren Schichten des polnischen Volkes. Doch, dies beiseite. Genugsam, die Tatsache des Hasses existiert; trotzdem „ist Rußland verpflichtet, Böses mit Gutem zu vergelten." Manches Gute hat Rußland auch bereits getan. Vor allem hat es durch die Annexion eines bedeutenden Teiles von Polen nach dem Wiener Kongreß

dieſes vor Germaniſation bewahrt, weiter die Leibeigenſchaft der Bauern aufgehoben und ſchließlich hat Polen unter der ruſſiſchen Regierung „trotz mancher unbilliger und unvernünftiger Verfügungen derſelben“ einen höheren ökonomiſchen Wohlſtand erzielt, als in Öſterreich und Preußen. Von der Teilung Polens aber, die von Tſchitſcherin ſo energiſch gebrandmarkt wurde, ſprach Solowiew kein Wort! Seine Betrachtungen über das Verhältnis Rußlands zu Polen endigte er mit der nachſtehenden Bemerkung: „Alſo hat Rußland den Leib Polens gerettet und gepflegt; wenn trotzdem die polniſchen Patrioten lieber in der Flut des Germanentums unterſinken als ſich mit Rußland verſöhnen wollten, ſo bedeute dies, daß eine tiefere geiſtige Urſache des Haſſes vorhanden ſei.“

Welche? „Der Haß Polens gegen Rußland — antwortete er — iſt einer der Ausdrücke des ewigen Widerſpruches zwiſchen dem Oſten und Weſten.“ Daher verſchmilzt die polniſche Frage mit der orientaliſchen und verwandelt ſich in weiterer Folge in eine Religionsfrage. Einſt hätte das weſtliche Rom mit dem öſtlichen, oder Byzanz, gekämpft. Dieſes zweite Rom ſei gefallen, und Rußland dürfe nicht vergeſſen, daß damals ein drittes Rom erſtanden ſei und dieſes dritte Rom ſei Moskau. Es handle ſich alſo darum, was dieſes neue, dritte Rom ſein ſolle. „Soll es nur eine Wiederholung Byzanziums ſein, um wie dieſes zu fallen, oder ſoll es zu einem dritten Rom werden, nicht nur was die Zahl, ſondern auch was die Bedeutung anbetrifft, d. h. zu einem höheren Prinzip, das zwei feindliche Mächte verſöhnen wird?“ Die Reformen Peters des Großen hätten Rußland in nähere Verbindung mit Europa gebracht, das aber beweiſe — nach Solowiew — daß in dem großen Konflikte des Oſtens mit dem Weſten Rußland nicht dazu berufen ſei, nur den Oſten, d. h. eine der Parteien vorzuſtellen, ſondern die Verpflichtung

habe, zu vermitteln und zu versöhnen. Statt also den Westen geringzuschätzen und ihm seine Verderbnis vorzuhalten, möge es lieber nach dem brüderlichen Verständnis jenes Prinzips streben, aus dem sich das Leben des Westens entwickelt habe und noch immer entwickele. Die katholische Kirche sei für sehr viele Russen ein Gegenstand des Hasses, in dem Papst sähen sie die Verkörperung des Antichrists; doch mögen die, welche dem Glauben aufrichtig ergeben seien, berücksichtigen, „daß die ersten sieben allgemeinen Konzile die einzige, höhere, uns Orthodoxe unbedingt in Sachen des Glaubens und der Kirche bindende Autorität sind, daß ferner alle sieben vor der Kirchenspaltung stattgefunden haben und daß infolgedessen die das Papsttum betreffende Frage auf keinem derselben erforscht und gelöst wurde . . ." „Von diesem Standpunkte aus stellt sich uns die Polenfrage und deren Bedeutung in einem neuen Lichte vor," sie wird zur Religionsfrage. Nur „auf religiösem Grunde können wir uns mit dem besten Teile der polnischen Gesellschaft in Einverständnis setzen."

Dieser von Anfang bis zu Ende überaus ruhig gehaltene Artikel rief unter den Anhängern Aksakows Entrüstung und eine lebhafte Polemik hervor. Trotzdem gab Solowiew seine Idee nicht auf und veröffentlichte im folgenden Jahre (1884) eine Reihe von Artikeln „Über die Slavenfrage", die seiner Überzeugung nach mit der Polenfrage in engster Verbindung stand. Die Artikel richteten sich gegen das grundsätzliche Dogma Aksakows und der slavophilischen Partei von der slavischen Berufung Rußlands, das die katholischen stammesverwandten Völker der „Fäulnis" des Westens entreißen sollte, um an ihrer Spitze Europa zu zertreten und die Stelle desselben einzunehmen. Wäre es vom christlichen Standpunkt aus nicht würdiger — überlegte Solowiew — daran zu denken, wie man Europa von seinen Gebrechen heilen und es

einem neuen, höheren Leben zuführen könnte, statt darauf zu sinnen, wie es am leichtesten zu vernichten wäre? Die Slavophilen behaupten, daß Europa sich im Zersetzungsprozeß befinde; im Zersetzungsstadium — suchte der Verfasser weiter zu beweisen — befindet sich nur das antichristliche Europa, und es ist somit Rußlands christliche Pflicht, „zu trachten, daß jenes christliche Urelement, das sich im Westen noch in der katholischen Kirche erhalten hat, gekräftigt werde . . . ." „Die Kirchenspaltung war der Anfang jener Ohnmacht, welche die Welt peinigt, die Versöhnung der Kirchen wird eine allgemeine Heilung herbeiführen . . ." „Was die Katholiken in dieser Richtung tun werden, wissen wir nicht und mischen uns auch nicht hinein; unsererseits aber sollten wir alle Vorurteile, allen Aberglauben, die der alte Haß geboren hat, fallen lassen." In weiterer Folge konstatierte der vorurteilslose Verfasser, „daß die östliche Orthodoxie und der westliche Katholizismus in Hinsicht auf ihre bildenden Elemente einander nicht nur nicht ausschließen, sondern im Gegenteil ergänzen; somit ist die Spaltung derselben, da sie nicht ihrem Wesen entspringt, nur eine vorübergehende historische Tatsache."

Sicherlich begriff Solowiew schon damals sehr gut, was er fünf Jahre später so vortrefflich zu beweisen wußte,*) daß nämlich der Papst der Nachfolger des heiligen Petrus und der Statthalter Christi sei; aber durch sein Verhältnis zu dem ganzen Kreise der Slavophilen und schließlich durch die Zensur gebunden, konnte er nicht mit vollem Freimut erklären, daß die Bedingung der Aussöhnung mit Rom die Anerkennung des Papstes als des Oberhauptes der Kirche sei; er begnügte sich also mit dem energischen Hinweis, daß es für Rußland in jeder Hinsicht erwünscht sei, Glaubens-

*) La Russie et l'Eglise Universelle. Paris 1889.

freiheit und, was dem folgt, „vollständige theologische Freiheit bei Prüfung des Kirchenstreites zwischen dem Westen und dem Osten zu verkünden", — mit anderen Worten: auch den Katholiken in dieser Frage Stimmrecht zu gewähren.

Daher wandte er sich umso schärfer und eifriger gegen den Pseudopatriotismus, der seinen eigenen edlen Bestrebungen in den Weg trat und der, von Oben propagiert, mit jedem Jahre die russische Gesellschaft immer tiefer demoralisierte, indem er systematisch den Ungestüm ihres Hasses schürte. Der panrussischen und russifikatorischen Wut Aksakows und Katkows stellte er stolz sein Programm und seine Definition Rußlands in folgenden schönen Worten gegenüber: „Das russische Volk ist für mich nicht nur eine ethnographische Einheit mit ihren angeborenen Eigenheiten und materiellen Interessen, sondern ein Volk, welches fühlt, daß über diesen Eigenheiten und Interessen die Sache Gottes schwebt — ein Volk, das bereit ist, sich dieser Frage aufzuopfern, ein theokratisches Volk aus Beruf und Pflicht."

Trifft dies aber auf das ganze russische Volk zu, oder nur auf einzelne Individuen? Wie sehr Solowiew Mystiker war, so sehr war er in dieser Hinsicht von nüchternem Verstande und Selbsttäuschungen unzugänglich. Als er die obigen Artikel im Jahre 1888 in Buchform herausgab, leitete er sie mit dem Vorwort ein, daß er auf eine Prophezeihung der Zukunft Rußlands keine Ansprüche erhebe, doch eines ganz genau wisse: „Wenn Rußland seine moralische Pflicht nicht erfüllen, seinen nationalen Egoismus nicht aufgeben, dem Losungswort „Macht geht vor Recht" nicht entsagen und die Freiheit des Geistes und die Wahrheit mit vollem Ernst und aller Kraft nicht erstreben wird, so wird es nie und nirgends, weder in inneren noch in äußeren Angelegenheiten, irgend welchen Erfolg haben."

Das polemische Talent Solowiews trat am glänzendsten in der Kritik des früher erwähnten Werkes Danilewskys „Rußland und Europa" hervor, welches um das Jahr 1890 von den Slavophilen als patriotischer Kodex anerkannt worden war. Treffend hat er bei Besprechung desselben die sozialen Theorien in geflügelte, welche, „die Schranken der Gegenwart durchbrechend, in die Zukunft hinausstürmen und von dort aus sich auf den harten Boden des geschichtlichen Lebens niederlassen," und in kriechende, die sich auf die engen augenblicklichen Interessen und Leidenschaften beschränken, eingeteilt. Dieser zweiten Art gehört das Werk Danilewskys an: „Dem russischen Schriftsteller versagten die Kräfte, sich über die düstere Gegenwart zu erheben; er begnügte sich mit der Aufgabe, die unter der Menschheit herrschenden Widersprüche in ein abgerundetes System zusammenzufassen und aus diesem System einige praktische Postulate für jenen kleinen Bruchteil der Menschheit zu ziehen, dem er selbst angehörte." Doch sprach Solowiew der Arbeit jenen negativen Wert zu, den alle „kriechenden" Theorien besitzen; indem sie nämlich ein mehr oder weniger deutliches Gesamtbild der in der Gesellschaft verbreiteten, doch nicht immer bewußten Wünsche und Bestrebungen schaffen, „erleichtern sie den Kampf der fortschrittlichen Ideen mit den dunklen Mächten der Gegenwart." Darüber hinaus hatte Danilewsky — nach Solowiew — auch noch die gute Seite, daß er die Idee des Slavophilismus in einer verhältnismäßig ruhigen und ernsten Weise begründete; war doch diese Idee in jener Zeit bereits zu „einer Ware des Jahrmarktshandels geworden, der mit wildem tierischen Geschrei alle schmutzigen Straßen, Plätze und Winkelgassen des russischen Lebens anfüllte."

„Warum liebt uns Europa nicht?" — fragte Solowiew im Schlusse seiner ausführlichen Besprechung. „Europa —

lautet die Antwort — schaut auf uns mit Befürchtung und mit Unwillen, da die elementare Kraft des russischen Volkes dunkel und rätselhaft, seine geistigen und kulturellen Kräfte minderwertig, seine Ansprüche dagegen deutlich, bestimmt und groß sind. Laut ertönt in Europa das Geschrei unseres Nationalismus, der die Türkei und Österreich vernichten, die Deutschen schlagen, Konstantinopel und, wenn es gelänge, auch Indien an sich reißen möchte. Wollte man uns aber fragen, womit wir nach Einnahme und Vernichtung alles dessen die Menschheit beglücken werden, so können wir nur schweigen oder sinnlose Phrasen herplappern . . ." „Somit — endigte er — besteht jene wesentlichste, ja die einzig wichtige Frage, deren sich ein ehrlicher und vernünftiger Patriotismus annehmen sollte, nicht in der Macht und Sendung Rußlands, sondern in dessen Sünden."

Dieser im Jahre 1888 geschriebene Artikel führte den endgiltigen Bruch Solowiews mit dem ganzen chauvinistischen Rußland herbei. Von überallher regnete es Angriffe und Verleumdungen; er parierte die Angriffe, ereiferte sich selbst, ging von der Defensive zur Offensive über und im Feuer des Gefechtes betätigte sich eine neue Seite seines Talentes, jene Schärfe und Bissigkeit des Witzes, der seine Gegner machtlos gegenüberstanden. Er hörte auf, in seinen Ausdrücken wählerisch zu sein. Wir haben gesehen, daß Solowiew in seiner vernichtenden Kritik der Anschauungen Danilewskys vom Jahre 1888 dessen Werk als eine ernste Sache behandelte. Als er zwei Jahre später dasselbe Thema berührte, erklärte er ohne Umstände, daß die Literaten ein solches Verfahren im Verhältnis zu Europa, wie es Danilewsky empfehle, Machiavellismus, „oder in der Umgangssprache geradezu Gemeinheit" nennen.

Da das Buch Danilewskys eine Probe war, den Nationalismus in ein System zu fassen, ein — wie sich Solowiew

ausdrückte — ausführlicher Katechismus der slavophilischen Doktrin, so kehrte er zu wiederholten Malen zu diesem Katechismus umso dringender zurück, weil dessen Beliebtheit mit jedem Jahre wuchs. Die Nichtigkeit der darin enthaltenen Lehren erwies er mit immer leidenschaftlicherer Heftigkeit und Bissigkeit. Doch mußte in dieser Sache tiefer gegriffen werden, es mußte die ganze Entwickelungsgeschichte des Slavophilismus dargelegt und die Zersetzungselemente aufgefunden werden, welche bereits in den Anschauungen der ersten Schöpfer dieser Lehre verborgen waren. Das führte Solowiew in der Abhandlung „Der Slavophilismus und seine Zersetzung" mit sprühendem Witze durch. Sein Witz trug gewöhnlich einen lokalen Charakter und entsproß rein russischem Boden; überaus häufig bestand er aus durchsichtigen Allusionen auf Leute und Ereignisse, die außerhalb der Grenzen Rußlands wenig bekannt waren oder aus einer geschickten Verwendung und Parodie des offiziell-bureaukratischen Stils, wenn er sich gegen die Vertreter des degenerierten Slavophilismus wandte, die sich vor dem Götzen der offiziellen Politik und Bureaukratie neigten; daher kann nur derjenige diesen Witz in entsprechender Weise würdigen, der Rußland genau kennt und die Schriften Solowiews in russischer Sprache gelesen hat.

Den ersten Slavophilen, d. h. Chomiakow und seinen Mitarbeitern, warf Solowiew Naivetät vor. Man kann nicht umhin — urteilte er — jene Synthese der Einheit mit der Freiheit, welche ihrer Ansicht nach die wahre Kirche besitzen sollte, jene brüderliche Liebe, die sie als den Grundpfeiler des sozialen Lebens anpriesen, jene Einmütigkeit zwischen dem Herrscher und dem Volke, welche eine vollkommene Staatsverfassung charakterisieren müßte, ehrenvoll anzuerkennen. Hatten sie aber eine so erhabene Stellung eingenommen, so war es auch geboten, die Bedingungen zu erforschen und die Wege

zu weisen, auf denen das erstrebte Ideal erreicht werden könnte; statt dessen begannen die Slavophilen in ihrer schwärmerischen Naivetät sich und anderen einzureden, daß ihr Ideal bereits in der geschichtlichen Vergangenheit Rußlands verwirklicht wäre und daß man sich also dieser zuwenden müßte. — Als Theologe wandte Solowiew seine besondere Aufmerksamkeit dem religiösen Prinzip des ursprünglichen Slavophilismus zu und schloß seine Besprechung mit der witzigen Bemerkung, daß die Religion sich dort infolge eines Mißverständnisses „unter fremdem Paß" eingefunden hätte, da die Slavophilen die Orthodoxie nicht deswegen als den wahren Glauben anerkannten, weil diesen Glauben die Apostel und deren Nachfolger gelehrt und die allgemeinen Kirchenkonzilien bestätigt hätten, sondern deswegen, weil er der Glaube des russischen Volkes war. Durchdrungen von dieser Erhabenheit des nationalen Glaubens, begannen sie „den westlichen Bekenntnissen", die sich ihrer Ansicht nach „in engen und schmutzigen Hütten" bargen, voll Stolz das prächtige Gebäude der Orthodoxie gegenüberzustellen, vergaßen aber den einzigen Fehler dieses Gebäudes zu berücksichtigen, nämlich den, „daß es nur in ihrer Phantasie existierte." Sie priesen den die Orthodoxie kennzeichnenden Geist der Liebe, wandten aber ihre Augen von dem Scheiterhaufen ab, auf dem der Protopope Abbakum den Flammentod gefunden, und dem gegenüber alle Vorwürfe, die gegen den katholischen Fanatismus und die Inquisition gerichtet waren, ihre Kraft verloren. In dem Wesen der Lehre der ersten Slavophilen lag „ein innerer Widerspruch zwischen dem ehrlichen, christlichen, danach strebenden Patriotismus, daß sich in Rußland alles aufs beste gestalte, und den falschen Ansprüchen des Nationalismus, der behauptete, daß Rußland den Höhepunkt seiner Vollkommenheit bereits erreicht habe." Gerade dieser Widerspruch aber sicherte ihnen

eine gewisse Erhabenheit. Der Mangel an Widerspruch bedeutet oft Mangel an Gedanken und idealem Inhalt und dieser letztere Mangel bildet das charakteristische Kennzeichen der Nachfolger des Slavophilismus, welche die Lehre ihrer Meister von ihren Widersprüchen befreiten, indem sie dieselbe in der Richtung der Vergötterung Rußlands als solchen, wie es ist, bis zu der Anerkennung förderten, „daß aller fremden Vollkommenheit die eigenen Nationalsünden vorzuziehen seien, eben deswegen, weil sie die eigenen sind."

So wußten die Slavophilen das ideale Prinzip ihrer eigenen Bestrebungen nicht rein zu erhalten und fanden einen Rächer an Katkow, der mit unerbittlicher Logik aus ihrem Patriotismus, welcher die Vergangenheit Rußlands zum Ideal erhob, alle Konsequenzen zog: „er hatte den Mut, die nationale Religion von allem idealen Schmuck zu entblößen und als Gegenstand der religiösen Verehrung das russische Volk selbst hinzustellen, doch nicht im Namen der vermeintlichen Tugenden desselben, sondern im Namen der faktischen Macht, deren Ausdruck der Staat als lebendiges Wort oder als Verkörperung des vergötterten Volkes ist." Katkow war jedoch noch insoviel gebildeter Europäer, daß er bei seiner Verkündigung der Staatsreligion und der Staatsinteressen Rußlands eine gewisse Scham und ein gewisses Maß zu wahren wußte. Weit überholten ihn in dieser Richtung seine Nachfolger und Nachahmer Komarow, Petrovsky, Gringmuth und andere, die nach Hunderten zählen. Einer von ihnen, der Moskauer Universitätsprofessor Jarosch, wußte sich in Lobeserhebungen über Iwan den Grausamen nicht genugzutun und pries ihn als „das vollkommene Muster der Eigenschaften erstens eines Russen überhaupt, zweitens eines Orthodoxen und zu dritt eines russischen Zaren . . ." „Diese Verehrung des in der Person Iwans des Grausamen verkörperten Blut-

durftes — rief Solowiew — ist natürlich empörend, doch können wir sie keineswegs als etwas Zufälliges ansehen; sie steht mit dem grundsätzlichen Dogma der Lehre Katkows in logischer Verbindung, denn wenn wir ein Volk als elementare Kraft verehren sollen, als eine Kraft, die nach den Worten Katkows selbst blind und unversöhnlich ist, so ist es selbstverständlich, daß weder der heil. Wladimir noch Peter der Große als die Verkörperung einer solchen Kraft angesehen werden können, sondern nur der wilde Zar von Moskau."

Die Zerlegung der Geschichte des Slavophilentums oder des russischen Patriotismus führte Solowiew zur Annahme dreier Phasen, welche diese Richtung durchgemacht hatte. Die erste bildete die Würdigung des Volkes als des Ausdrucks der religiösen Wahrheit (Chomiakow); die zweite die Würdigung desselben als einer elementaren von jener Wahrheit unabhängigen Kraft (Katkow); die dritte — die Würdigung derjenigen Eigenschaften des Volkes, die dasselbe von anderen zivilisierten Völkern unterscheiden, d. h. eine Würdigung, die mit der Negation der Idee von der allgemeinen Wahrheit an und für sich verbunden ist (die Gegenwart). Die schwache Seite dieser Einteilung bestand darin, daß ein Mann von der Bedeutung in der Geschichte des russischen Patriotismus, wie es Iwan Aksakow war, in derselben keinen Platz fand. Wie oben erwähnt, stimmte Aksakow in seiner Anschauung über das russische Volk mit Chomiakow überein, doch bestand das Wesen jener christlichen Wahrheit, die Rußland vertreten sollte, seiner Ansicht nach in der Pflicht, den russischen Glauben und die russische Kultur der ganzen Welt mit Gewalt aufzudrängen. Wenn er also Aksakow überging oder, was auf eins herauskommt, ihn der ersten Kategorie zuzählte, so läßt sich dies nur durch den wunderbaren, unverständlichen Zauber erklären, den dieser auf die ganze Umgebung, ja selbst auf

die ausübte, welche ihn genau kannten und sich von seinem Einfluß auf den Lauf der Ereignisse und auf das Sinken des moralischen Niveaus Rußlands Rechenschaft ablegten. Seine Idee über die drei Perioden des Patriotismus drückte Solowiew noch kürzer und schlagender in den Worten aus, daß in der ersten Periode die nationale russische Tugend, in der zweiten die nationale russische Kraft, in der dritten, gegenwärtigen, die nationale russische Wildheit gefeiert werde. „Sogar vernünftige und ehrenwerte Männer — endigt er — können von Begeisterung für Phantasiegebilde erfaßt werden, und es ist auch natürlich, daß Freunde und Schüler eine besondere Schwachheit für diese Bestrebungen ihrer Meister empfinden können; wenn aber eine ganze Partei (um nicht zu sagen: Gesellschaft) konsequent zu allem, was um sie vorgeht, die Augen zudrückt und wider jegliche Wirklichkeit sich einredet, daß jene schmutzige Schenke, in der sie verweilt, ein glänzender Palast ist, so muß angenommen werden, daß sie aus lauter Charlatans oder Wahnsinnigen besteht . . ."

Diese so energischen und leidenschaftlichen Vorwürfe reizten natürlich den verblendeten Gegner eher als daß sie ihn überzeugt hätten; schließlich aber zielte Solowiew mitten in das Herz des Feindes und traf. Eine Lehre, deren Basis die Anerkennung der Erhabenheit Rußlands und der daraus fließenden Sendung, der Welt voranzuschreiten, bildet, müßte selbstverständlich ein ureigenes Werk des russischen Geistes sein und den Stempel seiner Erhabenheit tragen. Wie wertlos und verächtlich aber wäre diese Lehre samt den weltbeherrschenden Ansprüchen Rußlands, die sie begründet, und samt der Verachtung des „verfaulenden" Westens, wenn es sich zeigen sollte, daß in dieser ganzen Lehre das einzige selbständige, rein russische Moment in der unaufhörlichen Wiederholung der Phrase von der Erhabenheit Rußlands

und seinem Rechte, die Welt zu beherrschen, bestände und daß die ganze Argumentation aus den Werken einiger Gelehrten eben dieses „verfaulten" Westens übernommen (um nicht zu sagen, gestohlen) sei. Und Solowiew wußte eben siegreich zu beweisen, daß jene Quelle, aus der Katkow unaufhörlich schöpfte, die Werke Josefs de Maistre waren, „dieses Freundes der Jesuiten", wie sich Solowiew ausdrückte, um ihn in den Augen seiner Leser zu verunglimpfen. Aus den Paradoxen des vereinsamten Sophisten wurden dank Katkow die Lebensgrundlagen für das russische Volk geschaffen und siehe! „ein winziger Brocken vom geistigen Bankette des Westens erwies sich als hinreichend, durch ein halbes Jahrhundert unser nationales und politisches Bewußtsein zu nähren, und ein einziges der zahllosen Zweiglein vom westeuropäischen Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen wurde dem ganzen Baume, von dem es gepflückt war, nicht nur stolz gegenübergestellt, sondern sogar als der russische Lebensbaum, der wachsen und die ganze Welt umfassen sollte, anerkannt." Dabei blieb Solowiew nicht stehen: er bewies weiter, daß die Katkow parodierenden Nachahmer nicht einmal jenen winzigen Funken von Selbständigkeit besaßen, den selbst Nachahmer besitzen können, da sie ihre Gedanken nicht Josef de Maistre direkt, sondern dem Buche eines gewissen Bergeret entnahmen, das eine Karrikatur der Anschauungen de Maistres war und den Titel führte: Principes de politique. Schließlich entdeckte Solowiew, daß sogar der Katechismus des Slavophilismus und Patriotismus, das berühmte Werk Danilewskys mit der Theorie der kultur-historischen Typen ebenfalls kein Werk des russischen Geistes war, sondern nur die Parodie einer Theorie, mit der ein sonst wenig bekannter deutscher Gelehrter, Heinrich Rückert, in dem Werke: Lehrbuch

der Weltgeschichte in organischer Darstellung (Leipzig 1857) aufgetreten war.

Nach solchen Entdeckungen hatte Solowiew das Recht, voll Stolz nachstehende Worte zu schreiben: „Unsere Patrioten verdammen verschiedene Anschauungen deswegen, weil sie fremd, unrussisch sind. In diesem Falle ist ihre eigene Anschauung über Rußland und den Patriotismus doppelt verdammungswürdig: von unserem und von ihrem Standpunkte aus, weil sie fremd, unrussisch, sklavisch aus ausländischem Boden verpflanzt ist."

Dieser Schlag war entscheidend und man darf behaupten, daß derselbe den Gegner von jenen Höhen des Christentums, der Moral und der Wissenschaft, auf denen er sich zu erhalten suchte, für immer herabgestoßen hat. Heute weiß jeder, daß der slavophilisierende russische Nationalismus nur ein Ausbruch vandalischer, eroberungssüchtiger Triebe ist und weder mit dem Christentum, noch der Moral, der Wissenschaft und der Kultur etwas gemein hat. Eine Ausnahme bildet der ganz vereinsamte, doch talentvolle Publizist S. Scharapow, der seine Träume von einer Genesung Rußlands noch auf dem Boden der alten Anschauungen Chomiakows ausspinnt. Die aber, die in den Spalten der „Moskauer Nachrichten", des „Nowoje Wremia" und anderer ähnlicher Schriften den pseudoslavophilischen Nationalismus predigen, wissen, daß sie Charlatans sind und nichts weiter; wenn sie aber das ernste Gewand der Wahrheitsapostel anlegen, so tun sie es nur im Ausland, auf slavischen Versammlungen, um ihren naiven Stammesbrüdern Sand in die Augen zu streuen.

V.

Der panasiatische Traum.

Der von idealen Höhen durch Solowiew herabgestürzte und entlarvte russische Nationalismus gab natürlich sein Spiel nicht verloren, sondern stieg unter die Massen herab, um mit täglich wachsender Wut diese mit der Gier nach Vernichtung und der Hoffnung auf Beute zu berauschen. Es wurden oben die Worte Solowiews angeführt, die das Programm des Nationalismus erklärten: „Die Türkei vernichten, Österreich vernichten, Deutschland schlagen, Konstantinopel und, wenn es gelingt, Indien an sich reißen!" Diese Worte wurden im Jahre 1888 niedergeschrieben und erwiesen sich bereits 1900 nur noch als schwacher Widerhall der alten guten Zeit, des goldenen Zeitalters patriotischer Unschuld. Denn welcher russische Nationalist aus der Schule des „Nowoje Wremia" hätte sich um das Jahr 1900 mit so bescheidenen Ansprüchen begnügt! „Die Türkei vernichten, Österreich vernichten . . ." und weiter nichts?! Aber Schweden! Könnte man die Nachbarschaft dieses Staates weiter ertragen? Nach den Lorbeeren Katkows und Aksakows begehrend, predigten die würdigen Nachfolger derselben den Kreuzzug gegen Finnland; in den Händen der einst liberalen und von der Jugend geschätzten Professoren Korkunow und Tagancew verwandelte sich die Rechtslehre in eine Metze, die sich der russifizierenden

Regierung und dem patriotischen Pöbel preisgab und denselben zur Vernichtung des letzten Winkels aufhetzte, wo Rußland bis dahin noch die durch das Wort des Monarchen sanktionierten Gesetze geehrt hatte; den Forderungen bestechlicher Gelehrten und des Pöbels wurde nachgegeben, und man muß sehr naiv sein, um nicht zu verstehen, daß die Russifikation Finnlands der erste siegreiche Schritt auf der Bahn zur dereinstigen Unterwerfung Schwedens war. — „Konstantinopel an sich reißen und, wenn es gelingt, auch Indien!“ Wenn es gelingt — nun aber klang das schon anders; als Solowiew diese Worte aussprach, da war die Annexion Indiens ein noch in weiter Ferne liegendes Traumbild, jetzt trat sie bereits als eine nahe bevorstehende Tatsache auf und war doch nur ein allzu bescheidener Bissen für den patriotischen Appetit: sobald man Indien genommen, warum sollte man da auch China nicht einnehmen? Kurz, Asien zu Füßen Rußlands! Für die ersten Slavophilen, für Aksakow und Katkow, für Danilewsky, der die Forderungen derselben in ein pseudowissenschaftliches Kleid gehüllt hatte, war das Endziel der Bestrebungen Rußlands die Annexion Konstantinopels, Griechenlands, der Slavenländer und die daraus folgende Führerrolle in Europa; nun schien dies alles nur eine Kleinigkeit zu sein, deren Erwerb sich nicht einmal der Mühe verlohnte — war doch Konstantinopel eine bereits reifende Frucht, die jeden Augenblick in die Hände der Russen fallen mußte.

Mit einem Wort, es vollzog sich ein Umschwung in den politischen Anforderungen der russischen Regierung und den von ihr inspirierten Schichten der Gesellschaft: der ursprüngliche „slavophilische“ Patriotismus, der auch jetzt keineswegs seinen slavischen Ansprüchen entsagte, sondern sie vorderhand als weniger bedeutend in den Hintergrund drängte, nahm die

Gestalt des Panasiatismus an, der von der Verbreitung der russischen Herrschaft über ganz Asien schwärmte.

Wäre der Panasiatismus nur eine weitere Fortsetzung der Annexionsgelüste gewesen, die vor Jahren von Katkow und Aksakow vertreten wurden, hätte das Wesen desselben nur in neuer Beutegier und in dem Drange bestanden, den Bekennern Mahomets, Buddhas und des Konfuzius den russischen Glauben und die russische Sprache mit Gewalt aufzuwerfen, hätten sich an die Spitze der neuen Bewegung Männer von der Art Komarows gestellt, der vor so vielen Jahren sein Jammergeheul bis zum Himmel erhoben hatte, daß dem russischen Reich von Seite der armen buddhistischen Buräten am Baikalsee große Gefahr drohe — so könnte man es dabei bewenden lassen, diese Tatsache als solche zu konstatieren. Indessen erblicken wir in den vordersten Reihen der neuen Strömung auch ehrenwerte Männer, Idealisten, die in mancher Hinsicht an die ersten Slavophilen erinnern und die dem Panasiatismus mit Vorliebe die Grundlagen eines mystischen Glaubens an die kultur-christliche Friedenssendung Rußlands verleihen wollen. Unter ihrer Führung wurde der Panasiatismus zu einer neuen Phase des mystischen Patriotismus in Rußland, zu einer sozusagen neuen Gestalt des ersten Slavophilismus.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Panasiatismus sogar in seiner veredelten Gestalt im Grunde genommen eine neue Erscheinung von Eroberungssucht ist. Aber in dem Wesen fast eines jeden größeren und vorwärtsstrebenden Volkes ist Eroberungssucht enthalten; sie dämpft die höheren Geisteselemente, vernichtet sie aber nicht; so verbindet sie sich öfters mit dem aufrichtigen Willen, die eigenen Begierden mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit in Einklang zu bringen und sucht freiwillig die Grausamkeit der Unterjochung mit der

Wohltat einer besseren Ordnung und vollkommenerer Staats- und Gesellschaftsformen zu vergüten. Was Rußland anbetrifft, so haben wir schon gesehen, daß dort auf keine Weise mehr von irgendwelchem Idealismus auf slavophilischem oder antieuropäischem Boden die Rede sein konnte. Von dieser Richtung, die von Katkow und Aksakow bis zu den äußersten Grenzen der Widerrechtlichkeit und des Hasses geführt worden war und die in ihrer Entartung sich so weit vergessen hatte, daß sie allen Völkern und allen Menschen, welche die Orthodoxie und die russische Sprache nicht anerkannten, das Daseinsrecht absprach, konnte sich niemand mehr angezogen fühlen, in dessen Herzen noch der geringste Funke edlerer Gefühle schlummerte. Der von Wladimir Solowiew demaskierte und für immer gebrandmarkte Slavophilismus war als einflußreiche politische Richtung bereits erstorben, doch lebte er weiter als Werkzeug in den Händen politischer Betrüger, um die niedrigsten Instinkte des Pöbels anzufachen. Dank Solowiew hatte man begriffen, daß der slavophilische Patriotismus, der bei seiner Entstehung ein Kult der Nationaltugenden sein wollte, sich in den Kult der Kraft und schließlich in den Kult nationaler Wildheit verwandelt hatte; auch dies hatte man verstanden, daß diese Wildheit dann ihre Orgien feierte, wenn sie, heulend über die Fäulnis des Westens und voll Begierde, die historischen Grundlagen desselben zu zerstören, sich auf die unterworfenen katholischen und protestantischen Völker stürzte, um unter dem Joche der Staatsidee deren Glauben, deren Sprache und jahrhundertelangen kulturellen Erwerb zu vernichten. Hätte es nun aber wirklich kein Mittel geben sollen, dieser Wildheit Einhalt zu tun? Hätte sich der elementaren blinden und unerbittlichen Kraft des russischen Volkes nicht der Stempel der Tugend aufdrücken lassen, wenn man sie nach einem Ort hinüberleitete, wohin sie wirkliche Wohltaten des Friedens und

der Aufklärung tragen konnte? Schienen doch die unermeßlichen Länderstrecken des schlaferstarrten und an allen geistigen und physischen Schätzen so reichen Asiens nur auf den Zauberer zu warten, der es erwecken und einem neuen Leben entgegenführen sollte . . .

Ähnliche Gedanken stiegen sicherlich in jenen Patrioten auf, die von dem Glanze siegreicher Feldzüge und glänzender Eroberungen angelockt wurden und zugleich die ganze Ekelhaftigkeit des offiziellen Nationalismus empfanden, der von solchen Organen wie die „Moskauer Nachrichten" und das „Nowoje Wremia" verbreitet wurde. Als Wladimir Solowiew den entarteten Slavophilismus und die verschiedenen von diesem selbst herrührenden oder mit ihm in Verbindung stehenden Strömungen an den Pranger stellte, erwähnte er eine von ihnen absichtlich nicht: einerseits weil er ihr vom Standpunkt der Ehrlichkeit keinen Vorwurf machen konnte, andererseits weil trotz manchen mit dem Slavophilismus gemeinschaftlichen Merkmalen diese unter dem Namen „Volkstum" (narodnitschestwo) bekannte Strömung zu den oppositionellen gehörte und den Übermut des Nationalismus offen bekämpfte. In diesem „Volkstum", dessen Nuancen überaus zahlreich und verschieden sind, ließe sich die Verknüpfung des slavophilischen Glaubens an das Volk mit dem europäischen Radikalismus finden, die Wiege dieser Strömung aber ist, wie wir später sehen werden, bei Herzen zu suchen. Einer der fähigeren Publizisten der Richtung, Sergius Juschakow, gab im Jahre 1885, also zur Zeit, da infolge des russisch-afghanischen Konfliktes der Krieg zwischen Rußland und England unvermeidlich schien, eine Abhandlung unter dem Titel „Der englisch-russische Konflikt" heraus, worin ein noch unbestimmter und dunkler Panasiatismus durchblickte, der von einer Sendung Rußlands

in Asien träumte, die sowohl für den fernen Osten als auch für Rußland selbst von wohltätigen Folgen sein sollte.

Der Verfasser geht von der Annahme aus, daß der Konflikt um die Herrschaft über den Osten zwischen England und Rußland wenn auch nicht gleich, so doch in nicht weiter Zukunft ausbrechen müsse, und entwirft eine lebhafte und markige vergleichende Charakteristik des Verhältnisses beider Staaten zu Asien. England — schreibt er — braucht als ausschließlich industrielles Land Absatzmärkte für seine Erzeugnisse; ein solcher Absatzmarkt ist Asien; Handelsfreiheit, d. h. Zollfreiheit, vollständige Konkurrenzlosigkeit und Sicherheit sind die Bedingungen, um den Markt unbeschränkt zu beherrschen; die Erfüllung dieser Bedingungen verlangt gebieterisch eine totale Abhängigkeit Asiens von England, die nur angesichts des ökonomischen Rückstandes und der politischen Schwäche Asiens möglich ist — mit einem Wort, Asien wird von England ausgesogen. Nach englischer Anschauung sind die asiatischen Völker nur dazu da, „sich in englische Gewebe zu kleiden, unter einander mit englischen Waffen zu kämpfen, mit englischen Werkzeugen zu arbeiten, aus englischen Gefäßen zu essen und mit englischem Flitter zu spielen." Die Herrschaft Englands ist somit für Asien ein Übel, das dem Fortschritt daselbst auf allen Gebieten hemmend entgegentritt.

Einen direkt entgegengesetzten Charakter hatte — nach den geschickt gruppierten Ausführungen Juschakows — gleich von Anfang an das Verhältnis Rußlands zu Asien. Als England die reichsten Gebiete Asiens besetzte, andere Völker Europas daraus verdrängte und mit jedem Schritt neue Quellen des Reichtums gewann, da nahm Rußland Wüsten und Steppen ein, die gar keinen Gewinn brachten, nur durch die geschichtliche Notwendigkeit gezwungen, sich vor den Überfällen der wilden Tatarenhorden zu schützen; denn diese

waren ein Schrecken und eine Geißel Gottes nicht nur für Rußland, sondern auch für diejenigen Völker Asiens, die sich zu einer gewissen Kulturstufe emporgeschwungen hatten, so für die Perser, Inder und Chinesen. In Asien lastete die ganze Wucht des Kampfes jahrhundertelang auf den Schultern des unglücklichen und schließlich zertretenen Irans, das ihm in seinen alten Sagen von den Kämpfen zweier Götter und zweier Elemente, des lichten Ormusd mit dem finsteren Ahriman, einen poetischen Ausdruck gegeben hat. Als Ormusd zum Glück und Wohle der Menschen die Welt erschaffen, ihren schönsten Teil aber seinem Lieblingsvolke, den Iranesern, zugewiesen hatte, da begann der böse Ahriman den glücklichen Erdenwinkel mit den Plagen winterlicher Schneestürme und heißer Sommerdürre zu verfolgen, überschüttete ihn mit dem Sande der Wüste und sandte schädliche Insekten und wilde Tiere. Doch das erwählte Volk ging, dank der Hilfe Ormusds, siegreich aus diesen Kämpfen mit den Widerwärtigkeiten hervor; da sandte Ahriman die schrecklichste aller Plagen: die wilden Bewohner Turans. Und dieser teuflische Stamm vernichtete endlich den Wohlstand und die Kultur Irans und stürzte den hohen Ormusd. — Während also das glückliche England immer nur mit dem Asien Ormusds zu tun hatte, mußte Rußland, das schon in der Wiege seiner geschichtlichen Entwickelung dem Asien Ahrimans zur Beute gefallen war, alle seine Kräfte anspannen, um das grausame Joch abzuschütteln, und nach seiner Befreiung zum Angriff gegen die rohen Wüstenvölker übergehen, um sich und andere zu schützen. So schritt und schreitet es noch immer, ganz im Gegensatz zu England, auf der Bahn voller Mühen und Opfer, der einzige Gewinn aber ist die Sicherheit der Grenzen. Doch hat das Vordringen Rußlands, wie der Verfasser bemerkt, nicht nur einen kriegerisch-staatlichen, sondern auch einen land-

wirtschaftlich-kolonisierenden Charakter. Das Kosakentum, das den kriegerischen Charakter mit dem landwirtschaftlichen vereinigt, ist die Folge des Kampfes mit der Steppe, und der doppelte Charakter desselben ist eben die Veranlassung, daß dieser Kampf ein stetes Vordringen nach sich zieht. Einige Kosakenansiedlungen der Schutzlinie nämlich bilden den landwirtschaftlichen Kulturgürtel; dem Kosaken und Landmann in einer Person folgt der Händler, es entstehen Dörfer, der angebaute Erdgürtel vergrößert sich und rückt weiter in die Steppe hinein vor, eine neue Schutzlinie wird notwendig u. s. w. Und dieses kriegerisch-landwirtschaftliche Vordringen entbehrt fast vollständig des gewerblichen Handelselementes, und dies Gott sei Dank! — fügt der Verfasser hinzu. Lassen wir indessen nicht außer Acht, daß er dies vor mehr als zwanzig Jahren geschrieben hat und daß er dies heute anders dargestellt hätte. „England — fährt er fort — beutet Millionen von Hindus aus, seine ganze Existenz aber hängt von dem Gehorsam der verschiedenen Völker ab, von denen die reiche Halbinsel bewohnt wird; ich wünsche meinem Vaterlande nichts Ähnliches — ich kann mich nur freuen, daß es von diesem so glänzenden wie traurigen Zustand hinreichend entfernt ist."

Die Folge des jahrhundertelangen Kampfes mit der Steppe, dessen Verlauf und System Juschakow klar und bündig zu schildern gewußt hatte, ist die, daß Rußland gegenwärtig fast bis zu den Grenzen Indiens vorgedrungen ist und daß England infolgedessen die Grundpfeiler seiner Existenz bedroht sieht. Warum aber? Könnten denn zwei große zivilisierte Völker nicht ohne Kampf neben einander bestehen? Die Macht Englands — antwortet der Verfasser — beruht auf seinen Reichtümern und auf seiner Unzugänglichkeit; die Herrschaft ur See sichert ihm die Unzugänglichkeit, Indien ist die Quelle seines Reichtums; daher ist die Unzugänglichkeit Indiens für

England ebenso wichtig, wie seine eigene Isolation in Europa; sobald Rußland bis zu den Grenzen Indiens vorgedrungen sein wird, wird dieses aufhören, eine unzugängliche Festung zu sein und England wird sich gezwungen sehen, eine mächtige Armee aufzustellen, was sein ganzes bisheriges Regierungssystem von Grund aus umwandeln muß; im Falle eines Krieges aber wird seine ganze Existenz von einer verlorenen Schlacht abhängen.

In seiner Darstellung des Antagonismus zwischen England und Rußland hat Jushakow alle Schattenseiten Englands treu nnd mit lebhaften Farben geschildert, wogegen er, von patriotischem Gefühl geleitet, die Wirksamkeit Rußlands einseitig behandelt hat. So legt er auf den geschichtlichen Fatalismus, der über jenem Kampf mit dem Osten geschwebt, ferner auf Rußlands Mühen und Opfer das Hauptgewicht, ohne den Eroberungsgeist Rußlands zu berücksichtigen, der es in der Vergangenheit zur Unterjochung des wilden aber keinerlei Gefahr bietenden Sibiriens getrieben hatte und der es später nach Indien und China führte. Indem der Verfasser den landwirtschaftlich-kolonisierenden Charakter beim Vordringen Rußlands nach dem Osten mit besonderem Nachdruck hervorhob, verfolgte er einen tieferen Gedanken — und hier eben tritt das etwas mystische „Volkstum" seiner panasiatischen Schwärmereien an den Tag. Der Kampf Englands mit Rußland bedeutet nicht nur den Kampf zweier Staaten, sondern den Kampf zweier entgegengesetzter geschichtlicher Ideen, den Kampf zweier Welten: England, wo die bürgerlich-kapitalistische Organisation ihren vollendeten Ausdruck gefunden hatte, erlangte eben dadurch die Herrschaft über die internationalen Verhältnisse, während Rußland „seine Kultur auf der Idee des Bauerntums aufbaute." Diesen Gedanken konnte der Verfasser, da er von der Zensur in Schach gehalten wurde,

nicht weiter entwickeln, doch wir verstehen, daß er den Gegensatz des Kapitalismus zu jenem zukünftigen demokratischen Gesellschaftsbau im Sinne hatte, dem alle radikalen Strömungen zustreben und der sich nach Ansicht der „Volkstümler" in dem „bäuerlichen" Rußland besser verwirklichen wird, als in dem bürgerlichen Europa.

Diesen beiden einander feindseligen geschichtlichen Mächten steht ein Kampf auf Leben und Tod um den Besitz des Ostens bevor. Düster ist das Bild des Ostens, welches der Verfasser entwirft: „Das türkische Reich eine Leiche, eine Leiche das persische Kaiserreich, China halb gestorben und rings um sie und unter ihnen eine ganze Plejade toter, von der Geschichte erhaltener Staatsmumien; von den Küsten des Großen Ozeans bis zum Mittelländischen Meere — überall die Atmosphäre des Todes: vermoderte Kulturen, leblose Staaten, gefallene Rassen." Doch glaubt der Verfasser nicht, daß dort bereits vollständig alle Lebenskraft erloschen sei; es gibt ja dort lebendige und vernünftige Menschen, also „kann und muß der Osten sich wiedergebären und auferstehen und nur ein Weg führt zum Ziele: die Umgestaltung der eigenen Zivilisation nach dem Vorbilde einer anderen, höheren." Aber welcher? Natürlich nicht nach dem Muster der englischen, kapitalistischen, die verhaßt und nur dazu fähig ist, alle Lebenssäfte Asiens auszusaugen. Somit bleibt nur das „bäuerliche" Rußland. Wie jedoch dieses Rußland ausschauen wird, wenn in ihm das Bauernelement über den Staat die Oberhand gewinnen sollte, das sagt der Verfasser nicht. Jedenfalls ist er den Slavophilen aller anderen Nuancen insofern ungemein überlegen, daß er in seinem panasiatischen Traume von einem Bauernrußland, welches nicht nur zur Herrschaft über Asien, sondern auch zur Wiederauferweckung desselben durch ein neues Lebensprinzip berufen sei, die Grenze zwischen dem

Ideal und der Wirklichkeit kennt und sehr deutlich betont, daß zu seiner Zeit Rußland dem Osten nicht minder schwere Wunden versetze als England und in seiner Arbeit „keineswegs zu Gunsten und im Interesse Asiens" fortschreite.

Die Abhandlung Jushakows erregte bei ihrem Erscheinen kein besonderes Aufsehen. Kein Wunder: der Verfasser selber schrieb seinen Träumen keine praktische Bedeutung zu, und die Partei, der er angehörte, war gar zu sehr mit den inneren Vorgängen Rußlands beschäftigt, hatte in dieser Richtung gar zu viel Widerwärtigkeiten zu bekämpfen und fand gar zu viel Dornen auf ihrem Wege, als daß sie Zeit und Lust haben konnte, sich mit den äußeren Angelegenheiten zu befassen; ein Bauernrußland aber, das dem fernen Osten Freiheit und Aufklärung zutragen sollte, konnte unter den Nationalisten aus der Schule Katkows nur Widerwillen erregen. Umso größere Beachtung also verdient Jushakows Abhandlung als Beweis, daß in einer Zeit, da alle anständigen Menschen sich von dem entarteten slavophilisch-byzantinischen Patriotismus endgiltig und für immer lossagten, eben diese Menschen dem Panasiatismus ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden begannen.

Die von Jushakow ausgestreute Saat hatte weder das Volkstum noch den gemäßigten Liberalismus geschwängert, trug aber auf direkt entgegengesetztem Boden Früchte. Für die panasiatische Idee erwärmte sich ein Mann von literarischem und poetischem Talent, der Fürst Esper Uchtomsky. Er war in nationalistisch-katkowscher Umgebung erzogen worden, hatte als Mitarbeiter eines eingefleischten Reaktionärs, des Fürsten Mestschersky gewirkt und später den gegenwärtig regierenden Zaren auf seinen Reisen im Orient begleitet. Dieser Publizist verkehrte von Jugend auf im Kreise der Nationalisten und erglühte leidenschaftlich für die Idee des Zarismus, vielleicht auch, nur in geringerem Maße, für einige andere Artikel des

slavophilischen Glaubens — seine Anschauungen sind uns nicht näher bekannt — doch unterschied er sich von seinen Gefährten vorteilhaft durch den Adel der Gesinnung; der von ihnen verbreitete Haß, der fremden Nationen gewaltsam den russischen Glauben und die russische Kultur aufnötigte, wirkte auf ihn abstoßend; die Folge davon war der Bruch mit ihnen und die Übernahme der Redaktion der „Petersburger Nachrichten", in denen er gleich von Anfang an als eifriger Verkünder der Idee religiöser Toleranz auftrat. Die religiösen Ideen und Angelegenheiten hatten ihn stets lebhaft beschäftigt, und in ihnen ist, wie Ludwig Lèger sicherlich treffend behauptet,*) die Quelle seiner Vorliebe für Asien, die Wiege aller Religionen, zu suchen; diese Vorliebe ging in lebhafte und bewußte Sympathie über, als er während der Reise mit dem Kronprinzen mit dieser Welt in unmittelbare Berührung trat; ergriffen von der Idee des Panasiatismus, entwickelte er sie in einer weit von dem Standpunkt Jushakows abweichenden Richtung und schuf eine ganze Doktrin, die allerdings selbst in den grundsätzlichen Punkten wenig ausgeführt und noch weniger greifbar ist als der ursprüngliche Slavophilismus; doch konnte sie diesen bei denjenigen vertreten, die ihre Schwärmereien von einer Weltherrschaft in Eintracht zu erhalten suchten mit dem Gewissen und dem christlichen Gesetz, das die Nachfolger der ersten Slavophilen in den Staub getreten hatten. Seine Gedanken und Anschauungen, die in seiner Reisebeschreibung und in den Leitartikeln der „Petersburger Nachrichten" zerstreut waren, sammelte Fürst Uchtomsky zu einem Ganzen und veröffentlichte sie im Jahre 1900 unter dem Titel: Die Ereignisse in China. Über die Verhältnisse des Westens und Rußlands zum Osten.

*) L. Lèger, „Russes et Slaves". III. Serie. Paris, 1899.

Das Verhältnis Englands und des Westens überhaupt zu Asien faßte der Verfasser in derselben Weise wie Jushakow auf. „Je öfter und näher — sagt er — das westliche Europa mit Asien zusammentrifft, umso tiefer wird zwischen ihnen die Kluft." Dies erklärt sich dadurch, daß die weiße Rasse Jahrhunderte hindurch nur deshalb nach dem Osten zog, um zu befehlen und reich zu werden, Asien konnte somit den Weißen niemals zum zweiten Vaterland werden, sie hielten es nur für einen Ort vorübergehender aber schwerer Verbannung; kein Wunder, daß sie dessen Bewohner nicht als Brüder nach göttlichem und menschlichem Rechte ansahen, sondern als Vieh. England hat Indien fleißig, gewissenhaft und allseitig erforscht, man hat dort ganze Stöße wertvoller Bücher über dieses Land geschrieben, aber die Seele des Inders blieb dem Engländer verschlossen. Bei dieser Invasion nahmen den braunen und gelben „Barbaren" gegenüber eine abweichende und in moralischer Hinsicht dankbarere Haltung die Missionäre an, aber auch ihre Stellung war, wie der Verfasser treffend bemerkt, oft falsch nnd zweideutig; denn indem sie die Grundsätze der Liebe und Brüderlichkeit predigten, bahnten sie, ob sie wollten oder nicht, den Blutsaugern, Räubern und Unterdrückern aus dem Westen den Weg, brachten dadurch bei den Eingeborenen den christlichen Glauben in Verruf und konnten natürlich keine rechte Antwort finden, wenn die Chinesen fragten: „Warum bleibt ihr nicht zuhause, um dort die Grundsätze eures Glaubens zu verbreiten?"

Während das Symbol des Verhältnisses Westeuropas zum Osten der aufständische Sipay darstellt, der vor den Kanonenn und gebunden ist, strebt Rußland darnach, sich in brüderlicher Umarmung mit Asien zu vereinigen. In der Kritik der vergangenen Taten und der Bestrebungen Rußlands für die Zukunft wich Uchtomsky nicht nur von Jushakow ab,

sondern er trat mit einer Anschauung auf, die unseres Wissens vor ihm niemand in Rußland zu verkünden gewagt hatte. Namentlich stellte er als These Rußlands physische und geistige Einheit mit Asien auf, d. h. das, was vor Jahren der Pole Duchinski nachzuweisen suchte und was damals von allen russischen Patrioten, besonders im Lager der Slavophilen, für den größten Schimpf angesehen wurde, den man Rußland antun konnte. „In Hinsicht auf Sprache und Glauben slavisch — schreibt nun der Fürst — in Bezug auf Abstammung aber zusammengewürfelt und mit verschiedenartigen Elementen vermischt, beginnt Rußland schon zu ahnen und wird es in kurzem mit vollem Bewußtsein empfinden, daß es ein erneuerter Osten ist, mit dem nicht nur die nächsten asiatischen Nachbarn, sondern auch die Hindus und Chinesen unbedingt mehr gemeinschaftliche Interessen und Sympathien haben und haben werden als mit den Kolonisatoren eines Typus, den die Geschichte Westeuropas im Laufe der vier letzten Jahrhunderte geschaffen hat . . ." „Die Übergangsphasen von dem russischen Besitz bis nach China sind so wenig greifbar — sagt der Verfasser an einer anderen Stelle — daß sie sich nicht einmal ausdrücken lassen: in dem Gebiete des Donheeres, also im Zentrum Rußlands, haben wir Kosaken, Buddhisten, die mit den nomadisierenden Mongolen Mittelasiens stammesverwandt sind; am Flusse Manytsch kann man buddhistischen Priestern begegnen, die sich in ihrer Kleidung von denen Tibets nicht unterscheiden . . ." Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn „unsere ostrussischen Pioniere — die halb Gewerbetreibende, halb Räuber waren — mit Erstaunen die Entdeckung machten, daß diese neue Welt, die sich vor ihnen eröffnete, nicht nur nicht fremd und feindlich, sondern ihnen öfters von Kind auf wohl bekannt war, und daß sie es mit einem stammesfremden, aber gutmütigen Volke

zu tun hatten, gegen das sie allerdings wiederholt Gewalt anwenden mußten, mit dem sie aber auch ohne Schwierigkeit in Eintracht leben konnten . . ." „Während den Gefährten des Cortez und Pizarros jeder Mexikaner und Peruaner mit seiner unbekannten Vergangenheit und seinen ungeheuerlichen Gebräuchen als eine Ausgeburt der Hölle erschien, dazu bestimmt, vom Erdboden vertilgt zu werden, konnten unsere Kosaken die Asiaten als jüngere Brüder bewillkommnen, und sowohl das Gewissen als auch die eigene Sicherheit rieten in gleichem Maße ab, ihnen Unrecht zu tun." — Und in dieser Gemeinschaft Rußlands mit Asien verbirgt sich die zukünftige Lösung der Orientfrage. „Denn es wird ein Augenblick kommen, in dem der Osten aus seinem Schlafe auffahren wird, erweckt und gereizt von den stürmischen Elementen der ihn bedrückenden weißen Rasse; wie unser mythischer Ilja Muromes wird er dann eine gewaltige Kraft in sich fühlen und auch sein Wort sprechen wollen — Europa aber wird erzittern, und weder Drohungen noch Gewalt noch zufällige Siege werden etwas vermögen . . . ." Den ewigen Streit zwischen Europa und Asien wird Rußland als Schiedsrichter entscheiden und es wird ihn zu Gunsten Asiens schlichten, denn ein anderes Urteil ist da nicht möglich, wo der Richter des Geschädigten Bruder ist.

Unter dem Einfluß ähnlicher Gedanken entwarf der Verfasser ein idyllisches Bild von dem Glücke jenes Asiens, das sich bereits damals unter der Regierung Rußlands entwickelte. „Welche Eintracht — sagt er — zwischen den Siegern und Besiegten auf der ungeheueren Fläche von Erzerum bis zum Amur, wie reichlich pulsiert dort das Leben der Völker, die sich vor dem prüfenden Blicke politischer Rivalen nicht zu verbergen brauchen und unbesorgt in die Zukunft schauen, da es Rußland ist, das diese Zukunft darstellt; Rußland hat,

die Wahrheit gesagt, hier nichts erobert und erobert auch jetzt nichts, da alle diese verschiedenzüngigen Völker, die in uns aufgehen, was Tradition und Anschauungen betrifft, unsere Blutsbrüder sind, wir aber nur in eine nähere und engere Verbindung mit dem treten, was immer unser war."

Wo aber sind die Beweise dieser Gemeinschaft, die der Verfasser so beredsam verkündete? Als solche führte Fürst Uchtomsky verschiedene besondere Züge aus dem Leben, den Sitten und dem Glauben der Inder an, unter anderen auch das Kupalofest (Johannisfeuer), das sowohl in Rußland wie in Indien auf ähnliche Weise begangen werde. Dies hat dem Prof. Louis Léger, dem man doch sicherlich keine Abgeneigtheit gegen die Russen vorwerfen kann, Veranlassung gegeben, nachstehende, durchaus treffende Bemerkung zu machen: „Ich habe die indische Gemeinde nicht erforscht, kann also auch ihren Kontakt mit dem russischen mir (russisch = Gemeinde) nicht beurteilen. Das aber weiß ich, daß das Johannisfeuer auch im Inneren der Bretagne begangen wird, und der ehrliche Sauval hat uns erzählt, wie die alten Pariser dieses Feuer feierlich auf dem Grèveplatz angelegt haben. Dieses Andenken altertümlicher heidnischer Festlichkeiten, das sich bei den indoeuropäischen Völkern erhalten hat, ist bis auf den heutigen Tag ebensogut in den Dörfern Frankreichs wie in denen Rußlands lebendig. Und das beunruhigt mich ein wenig: am Ende könnte man aus dieser Gemeinschaft mit der Zeit auf eine Identität Frankreichs mit Rußland schließen, und dies könnte zu einem Beweggrund für Rußland werden, mein Vaterland zu annektieren.*)

Hätte jedoch Fürst Uchtomsky keine anderen Beweise anzuführen gewußt, so würde sein Buch keine Beachtung ver-

*) Russes et Slaves. Bd. III, S. 116.

dienen. Aber der Verfasser griff tiefer: religiös gestimmt, fühlte er sich zu dem mystischen Asien hingezogen. „Dort, in diesem unbekannten Asien — sagt er poetisch — fühlten die Völker seit Ewigkeit das Beben mystischen Dranges nach jenen überweltlichen Höhen des Glaubens und des Gebetes, wo angesichts der göttlichen (sic) Elemente jede Bosheit und jeder internationale Haß verstummen müssen; und eine große Stille weht jetzt aus den Ländern, die einst von Zwietracht zerrissen wurden: dort schaut heute von den Altären, auf denen unblutige Opfer dargebracht werden, mild und geheimnisvoll der gottesfürchtige Prinz Sakja Muni auf die Scharen herab, die sich in Verehrung zu ihm drängen." Und wie nahe sind die Gefühle und Gebete, die ihm diese Scharen darbringen, mit den Gefühlen verwandt, die in der tiefsten Seele des russischen Volkes schlafen! . . . „Der Westen hat unseren Geist gebildet, und doch, wie blaß und schwach spiegelt er sich auf der Oberfläche unseres Lebens ab; unter ihr, im Inneren des nationalen Lebens ist alles durchdrungen von den tiefen Anschauungen und Überzeugungen des Ostens, alles atmet da die Begierde nach höheren Lebensformen und ist von weitgehenden und freisinnigen Wünschen erfüllt, die in der Liebe zum Menschen ihre Quelle haben und die der bereits in der Wurzel durch den Materialismus vergifteten Weltanschauung des Durchschnittseuropäers vollständig fremd sind.

Sollte es jedoch unmöglich sein, diese Gemeinschaft zwischen dem asiatischen Mystizismus, dessen vollkommenster Ausdruck der Buddhismus ist, und dem Geiste des russischen Volkes näher zu bestimmen? Warum denn „fühlt Asien instinktiv — wie sich der Verfasser ausdrückt — in Rußland einen Teil jener ungeheueren Geisteswelt, der sowohl die Mystiker als auch die pedantischen Gelehrten den dunklen Namen des Ostens beilegen, die aber der Schoß schaffenden Friedens ist

und aus der seit Jahrhunderten große Friedensspender und gottesfürchtige Könige den Schauplatz der Geschichte betraten, um unser Tränental zu heiligen und zu erleuchten?" Wunderlich klingt im Ohre des Europäers die Antwort des Verfassers: jene Quelle, in der die tiefsten religiösen Gefühle und die tiefste mystische Sehnsucht Asiens und Rußlands einander begegnen und sich mit einander verbinden, ist, seiner Ansicht nach, die religiöse Verehrung des Zaren! Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß der Hang zur Kontemplation, die Mutter des Mystizismus, je nach den Völkern und Zeitperioden mit einer gewissen größeren oder geringeren Passivität und Gleichgiltigkeit Hand in Hand geht und daß diese Gleichgiltigkeit der Boden ist, auf dem sich die Idee des monarchischen Absolutismus am bequemsten entwickelt und üppig emporwuchert. Daß aber der östliche Autokratismus große Schattenseiten hat — daß er an und für sich unbedingt Ausbeutung und Knechtschaft des Volkes durch die Vollstrecker des allerhöchsten Willens nach sich ziehen muß, da selbst dem mächtigsten und weisesten, doch der göttlichen Eigenschaft der Allwissenheit entbehrenden Monarchen die Handlungen seiner Vollstreckungsorgane nicht bekannt sein können — daß infolgedessen dieser Autokratismus in den Beamten die wildesten Gelüste der Habgier, Raubluft, Zügellosigkeit und Grausamkeit hervorruft und entwickelt, in den Untertanen aber das Gefühl der Menschenwürde erstickt, ja oft ertötet und es durch entehrende Demut, Schmeichelei, Trug und Lüge ersetzt — das alles will Fürst Uchtomsky nicht bemerken, seine Einbildungskraft steht vollständig unter dem Zauber der monarchischen Idee; der Monarch ist der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, er verkörpert in sich die Seele des Volkes und führt sie der Wahrheit und dem höchsten Heil zu; in dieser monarchischen Idee, die nach der tiefsinnigen Bemerkung des polnischen

Dichters Mickiewicz die Quelle und die Kraft des russischen Lyrismus bildete, geht der Verfasser vollständig auf und schreibt in einem Moment derartiger Begeisterung folgende, höchst bezeichnende Worte nieder: „Nicht das konstitutionelle Europa, sondern der Osten hat das Selbstbewußtsein der Völker durch jene Wahrheitsverkünder und zugleich absoluten Herrscher erleuchtet, in denen nach dem rührend aufrichtigen Glauben der schlichten Massen eine ihrer endgiltigen Vollendung fast nahe Seele wohnt und das Gute schafft, da diese Seele eine lange Reihe sich verknüpfender Umwandlungen und moralischer Wiedergeburten durchgemacht hat; in der Einbildungskraft einer ganzen Milliarde mit ganzem Bewußtsein davon überzeugter Individuen ist der höchste Selbstherrscher eben der einzige Gesalbte Gottes; die Hindus erblicken in ihm die Inkarnation von Wishnou oder Shiva, die Chinesen den Abglanz des Himmels, die Japaner den Nachkommen der Sonnengöttin, die Mongolen und die Bewohner Tibets — den schaffenden Strahl Buddhas; unter alledem aber liegt derselbe Gedanke verborgen, daß nämlich Thron und Szepter nach dem Willen unerklärbarer Schicksalsbestimmungen als unzertrennliches Attribut Auserwählten zufallen, die gleich von Kind an das Gebiet materieller Wirksamkeit und komplizierter menschlicher Verhältnisse betreten und dabei die geheimen aber starken Fäden einer unaufhörlichen Berührung mit der übernatürlichen Ordnung der Dinge nicht aus der Hand lassen."

„In dem Augenblick — fährt der Verfasser fort — da den Asiaten die Grundlagen unserer höchsten Gewalt klar werden, vereinigen sie sich mit uns geistig . . ." „Der Osten glaubt ebenso fest wie wir an die übernatürlichen Eigenschaften des russischen Nationalgeistes, aber er beurteilt und begreift sie nur insofern, als sie mit dem höchsten Gut, das

wir haben, dem Testament unserer vaterländischen Vergangenheit — dem Absolutismus im Zusammenhang stehen; andernfalls kann Asien uns weder aufrichtig zugetan werden, noch ohne Widerstand mit uns in eins zusammenfließen . . . ."

„Also sollten wir doch endlich begreifen, daß der einzige rechtliche Herr des Ostens jener ist, auf dessen Haupte in märchenhaftem Glanze die großfürstlichen Kronen von Perm, Jugor und der Wolgabulgaren und die Kaiserkronen von Kasan, Astrachan und Sibirien, in eine Krone verschmolzen, erstrahlen — jener, dessen Vorfahren sich noch im alten Moskau die Herren und Beherrscher aller nördlichen Erde und zahlreicher anderen und großen Reiche nannten . . ."

„Es gibt keinen anderen Ausweg für den russischen Staat: entweder muß er das werden, wozu ihn die Jahrhunderte bestimmt haben, d. h. zu einer den Osten mit dem Westen verbindenden Weltmacht, oder er wird unmerklich und schimpflich den Weg des Verfalls einschlagen, da Europa ihn schließlich durch sein äußeres Übergewicht erdrücken wird, während die asiatischen Völker, wenn wir sie nicht aus dem Schlafe erwecken, uns gefährlicher sein werden als unsere Feinde im Westen." — Die letztgenannte Befürchtung teilt jedoch der Verfasser selbst nicht; er führt sie nur als Drohung gegen diejenigen an, die nicht auf seiner Bahn das Wesen des Geistes und der Sendung Rußlands suchen wollen; er selbst glaubt fest an die Zaubermacht, die Rußland auf Asien ausübt, er ist überzeugt, daß „je stärker die Europäer Asien bedrängen, dort umso strahlender das feierliche Bild des weißen Zaren in Mären und Sagen leuchtet, die sich von Mund zu Mund fortpflanzen."

Der lebendige Glaube braucht keine Beweise, aber ein solcher Glaube, wie ihn der Verfasser verkündet, läßt sich dem skeptischen Europäer schwerlich beibringen. Man muß also

die ganze Abhandlung sorgfältig durchblättern, um in der Flut der poetischen Ergüsse des Fürsten irgendwelche gründliche Belege für jene vielbesprochene Neigung Asiens zu Rußland und dessen absolutem Herrscher zu suchen — und endlich findet man einen, aber nur einen einzigen Anhaltspunkt: als der Freund des Verfassers, der Dichter Majkoff, einst an den europäisch gebildeten kirgisischen Sultan Walichanoff die Frage richtete, zu welcher Philosophie der Geschichte er sich bekenne, antwortete nach kurzem Besinnen der Sohn Turans mit Begeisterung: „Der allmächtige Gott hat die Herrschaft über die Welt meinem Ahnen Dschengis-Chan geschenkt, er hat sie dessen Nachkommen als Strafe für ihre Sünden genommen und sie dem weißen Zaren übergeben — das ist meine Philosophie der Geschichte!"

In diesem wunderlichen Buche, in diesem Gebilde einer poetischen Feder, die, fremdartige aber kühne Träume aufs Papier werfend, statt zu beweisen, bald durch grelle Farben, bald durch Schwung, bald wieder durch mystische, geheimnisvolle Bilder zu bestricken sucht, ist das Auffallendste dies, daß sich der Verfasser selbst rückhaltslos seinen Träumen hingibt und unter ihrem Einfluß vergißt, daß in jedem, selbst dem nächsten und verwandtesten Volke durchaus die Gefühle beleidigten Stolzes, der Auflehnung, der Anhänglichkeit an das geschichtliche Vermächtnis und an die unabhängige Existenz erwachen müssen, wenn ein anderes, noch so verwandtes Volk sich ihm mit Eroberungsgelüsten nähert. Im Juli 1900 indessen, als die russischen Truppen die Grenzen der Mandschurei überschritten, nahm Fürst Uchtomsky keinen Anstand zu schreiben, daß „das chinesische Kaiserreich, bedroht von dem Überfall Westeuropas, sehnsüchtig nach dem schweigenden Norden schaut, auf jenen einzigen Staat, woher die in den Grundsätzen kindlicher Liebe zum Kaiser erzogenen Völker Chinas eine moralische

Stütze, uneigennützige Hilfe und ein ehrliches, auf gemeinschaftliche Interessen gebautes Bündnis erwarten können und zu erwarten gewohnt sind."

Die folgenden Ereignisse erschütterten jedoch in mancher Hinsicht diese Überzeugung des Verfassers. Nach dem Ausbruch des Krieges begab sich Fürst Uchtomsky nach China, und die Frucht seiner Eindrücke war eine neue Broschüre „Briefe aus China" (1901). Über hundert russische Meilen ritt der Verfasser von Tien-Tsin nach Peking durch zerstampfte Erntefelder, deren Ertrag die Einwohner nicht hatten einbringen können, durch verwüstete Städte und Dörfer, durch eine Wildnis, wo „sogar die hungrigen Hunde dem dahineilenden Ausländer furchtsam nachschauen." Inmitten der Schrecknisse dieser Vernichtung schien es ihm, als ob die Zeitepoche Dschengis-Chans und Tamerlans wieder auferstanden wäre. Aber noch schmerzlicher war der Anblick Pekings, das der Bestialität der Soldateska preisgegeben war. Man hatte dort die heiligsten Stätten des Glaubens geschändet. Jene das Wesen der Religiosität der Chinesen ausmachende Verehrung der Vorfahren, die den Lebenskern von ganz China bildet, wurde auf das Schändlichste entweiht. Der italienische Gesandte z. B. hatte sich in einem Heiligtume einquartiert, in dem bis dahin nur einmal im Jahre der Kaiser zu erscheinen pflegte, um vor einer Tafel, die dem Andenken des Begründers der Dynastie geweiht war, zu beten, — und dieses mandschurische Sanktuarium wagte der Fürst Tsin, als er der italienischen Botschaft einen Besuch abstattete, nicht zu betreten. Man kann sich leicht vorstellen, welche Gefühle durch ein solches Verfahren der Europäer in dem chinesischen Volke erweckt wurden! „Graf Waldersee — schreibt der Verfasser — begreift, wie seine nächste Umgebung versichert, die ganze Nutzlosigkeit seiner Gegenwart auf einem Kriegstheater, wo alle

Angriffsoperationen ausschließlich auf Plünderung einer ruhigen Bevölkerung, auf Verwüstung des Landes und auf Füsilierung bald dieser, bald jener vermeintlichen Boxer beruhen, die weiß Gott von was für christlichen Schuften denunziert werden." Und welche Früchte kann wohl die Vernichtung einer armen Provinz durch die Liga der europäischen Staaten tragen? Das 400 Millionen Einwohner zählende China wird sich doch nicht so nur nehmen und erobern lassen. Am traurigsten aber wird der Verfasser dadurch gestimmt, daß an dieser Expedition Westeuropas gegen China, deren geheime Feder das Verlangen war, Rußland zu schaden, eben dieses „Rußland selbst dank seiner gewöhnlichen Großmut" teilgenommen hat, daß die russischen Truppen das meiste zur Eroberung Pekings beigetragen haben, daß Rußland es war, das für seine Feinde die Kastanien aus dem Feuer geholt hat. Es wäre endlich Zeit, die Fesseln des Westens abzuschütteln: „Fürwahr, es ziemt sich nicht für ein Volk, das eine die ganze Welt betreffende Sendung zu erfüllen hat, ewig das Werkzeug der Erfolge für schlaue Staaten abzugeben, die auf Kosten der russischen Siege und Verluste unermeßlichen Gewinn suchen." Die Beteiligung Rußlands an dem chinesischen Kriege kann in China nur das für die Zukunft gefährliche Gefühl des Hasses gegen Rußland hervorrufen, ein Gefühl, das man dort bis dahin noch nicht gekannt hatte. Der Verfasser hatte von einer liebevollen Unterwerfung des Ostens geträumt und von einer liebevollen Vereinigung Asiens mit dem Reiche des weißen Zaren — nun aber straft die Wirklichkeit seine Träume Lügen angesichts der Grausamkeiten, mit denen die russischen Truppen um die Wette mit den preußischen ihren Marsch bezeichnen, es verschwindet in den Augen der Asiaten der bisherige Zauber Rußlands, dessen Prestige. Ausdrücklich sagt das der Verfasser nicht, doch geht dies aus seinen

melancholischen Erwägungen hervor. Er führt die Ansicht eines seit langer Zeit in China ansäßigen Russen an, daß, wenn die Ereignisse auf derselben Bahn weiter fortschreiten würden, im XX. Jahrhundert die Chinesen entweder die gefährlichsten Nachbarn oder die ränkevollsten Untertanen Rußlands sein werden. „Es ist schwer — schreibt der Fürst — heute ruhig an der Herbeiführung irgend eines verständigen modus vivendi mit China zu arbeiten, und schwer, an eine hellere Zukunft und das Kommen besserer Tage, zum wenigsten für das künftige Geschlecht, zu glauben."

Doch sind dies Zweifel, die der Verfasser von sich abzuschütteln sucht. Da die Vereinigung der nördlichen Provinzen Chinas mit Rußland nur eine Frage der Zeit ist, „also müßten sich bei uns — ruft er — verständige Männer finden, die das patriarchalische Leben dieser Völker zu ehren und die Elemente gesunder Russifikation zu verpflanzen wüßten — ohne sibirische Polizei, ohne seelenlose, formalistische Missionäre!" „Schätzen doch die Völker Asiens — hatte er unlängst, in der ersten Broschüre, geschrieben — hauptsächlich jene hohe Eigenschaft an uns, daß wir immer unseren Kräften entsprechend in das Chaos sowohl unseres eigenen als auch eines fremden Lebens die Grundsätze der Rechtlichkeit und Gutmütigkeit, den Drang nach einer höheren, aber mit Heiligkeit gesalbten Wirksamkeit einführten und einführen werden, jenen Drang, jeden Menschen, wes Glaubens oder Stammes er auch sei, als Geschöpf Gottes, das uns nicht nur körperlich, sondern auch geistig nahe stehen kann, anzuerkennen."

Wie ist nun dieser fanatische, von übertriebener Schwärmerei geblendete und von der Wirklichkeit so weit entfernte Patriotismus zu erklären? Zu diesem Zwecke müssen wir einen Blick in die Tiefe der russischen Seele werfen. Ihr anziehendstes und auffallendstes Merkmal, das nicht nur Russen sondern auch

Ausländer wiederholt hervorgehoben haben, ist eine gewisse eigentümliche Schlichtheit. Diese zeigt sich im Verkehr mit Menschen, in gesellschaftlichen Formen und tritt beim Bauer stärker und sympathischer hervor als beim Herrn; sie weiß jeden Schein der Würde zu wahren und sich zugleich verschiedenen Individuen und Nationen, verschiedenartigen Sitten und Ländern anzupassen und alle durch eine gewisse warme Herzlichkeit zu gewinnen. Man begegnet einem Russen oft zum ersten Mal im Leben und hat den Eindruck, als wenn er ein alter, guter Bekannter wäre, vor dem wir keine Geheimnisse zu brauchen haben, der uns versteht und uns guten Rat erteilen wird — einen Eindruck, den wir nur selten bei Berührung mit einem Europäer erfahren. Wäre nun diese gutmütige und angenehme Schlichtheit eine angeborene und hauptsächliche Eigentümlichkeit Rußlands, so müßte man das russische Volk für eine glückliche Ausnahme in dieser Welt halten; — vergessen wir jedoch nicht, daß auf dieser weitgehenden aber verständigen Gutmütigkeit sich in dicker Schicht alle Triebe, Gefühle und Begierden gelagert haben, die der jahrhundertelange Druck des Staates hervorgerufen, der die Individualität erdrückt hat, daß ferner infolge dessen die Schlichtheit und Herzlichkeit oft nur eine geschickte Maskierung der Verschlagenheit sind, vergessen wir auch nicht, daß das russische Volk, nachdem es jenen überaus mächtigen Staat geschaffen, eine religiöse Verehrung für denselben in sich ausgebildet und diese religiöse Verehrung schließlich auf seine eigene elementare Lebenskraft, deren Erzeugnis ein allmächtiger Staat war, übertragen hat. — Allerdings ist die letztgenannte Verehrung oder Religion etwas Neues, eine Idee Katkows, der sie mit voller Offenheit verkündete, und Aksakows, bei dem sie unter der Hülle des Glaubens an Rußland verborgen war; beide verbreiteten diese Idee als die einzige Wahrheit und das einzige Gut, aber die Lehren beider Lehrer und Meister des

Patriotismus waren eine historische Konsequenz, und fanden deswegen in der Gesellschaft weit und breit ihren Wiederhall. Die Kraft wird jetzt überall als die Fähigkeit verehrt, eine Kultur schaffen zu können. Daher ihr abstoßender, unerträglicher Hochmut, mit dem der Europäer seiner Ansicht nach nichtzivilisierte Völker behandelt; dieser Hochmut haftet den Russen nicht an, dagegen sind sie rücksichtsloser in der Ausführung ihrer Pläne, denn die Kraft, die sich Kultur nennt, findet im Rechtsgefühl einen gewissen hemmenden Zügel, der jener Kraft vollständig fremd ist, deren Ziel der Staat, also Eroberung und Herrschaft sind. — Mit einem Wort, die vorteilhaften geistigen Grundzüge Rußlands haben, wie überall, ihr nachteiliges Gegengewicht. Nichts jedoch ist leichter, als das nicht zu erblicken, was man nicht sehen will. Daher erblickten, von den Slavophilen angefangen, die russischen Patrioten nationalistischer Färbung, indem sie in die Tiefe der Nationalseele schauten, dort ausschließlich nur jene gutmütige Schlichtheit, die mit einem weitgehenden Verständnis menschlicher Gefühle und Charaktere in enger Verbindung stand, und einen heldenhaften Schwung der Träume und Kräfte, der seine Nahrung in den grenzenlosen Horizonten Rußlands fand.

Diese Schlichtheit des Gemüts, dieser Drang ungesättigten Verlangens verliehen der Poesie Puschkins und Lermontows sowohl Anmut als auch Schwung und Kraft, in die innersten Tiefen der russischen Seele einzudringen; sie begeisterten den edelsten der russischen Sänger, Alexei Tolstoi, und befiederten seine glückumstrahlte Jugend zu hohem Fluge in das ferne Wunderreich des Ideals; sie versetzten die slavophilischen Dichter und Schriftsteller in einen wahren Taumel der Selbstvergötterung. „Rußland — rief der Dichter Tintscheff, den Uchtomsky andächtig anführt — kann weder begriffen noch ermessen werden — an Rußland kann man nur glauben." Den Russen pries Dostojewsky in seiner berühmten Rede während der Puschkin-

feier (1881) als das einzige und vollkommene Produkt des Menschengeschlechtes, als den Allmenschen, der die Menschen jeglichen Glaubens und aller Nationen zu verstehen und mit ihnen zu empfinden weiß — und nur dieses Allmenschtum konnte Fürst Uchtomsky im Sinne haben, als er verkündete, daß das Geheimnis des beispiellosen Glückes, mit dem Rußland einen Staat nach dem anderen erobere, nicht nur in der kriegerischen Tapferkeit, „sondern in der geheimen Kraft sympathischer Gefühle, in dem aus der russischen Seele unausrottbaren Bedürfnis bestehe, in jedem vernünftigen Wesen ohne Ansehen des Glaubens und der Abstammung, einen vor Gott und dem Zaren gleichberechtigten jüngeren Gefährten und Bruder zu erblicken."

Nur auf diese Weise, nur durch den einseitigen verblendeten Glauben an die vorteilhaften Eigenschaften des russischen Charakters lassen sich derartige jeden Augenblick sich wiederholende Ausbrüche des patriotischen Enthusiasmus erklären, die auf keinen Fall vor der Kritik des gesunden Verstandes bestehen können. Jene patriotischen Abschnitte — und es sind ihrer viele — bekräftigen uns in der Überzeugung, daß die panasiatischen Träume des Fürsten Uchtomsky eine neue Gestalt waren, unter welcher der von Solowiew vom Schauplatz des ernsten Denkens vertriebene Phönix des Slavophilismus seine Auferstehung feierte.

Also drängt sich die Frage auf, wie diesen erhabenen Träumen gegenüber die Wirklichkeit aussieht, und ob in der Tat Rußland in das asiatische Chaos „die Elemente der Rechtlichkeit, der Gutmütigkeit und höherer idealer Bestrebungen eingeführt hat." Eine höchst bemerkenswerte Antwort darauf finden wir in der wertvollen Skizze W. Pticyns über den Buddhismus am Baikalsee. Da der Buddhismus nach der übrigens gerechtfertigten Ansicht des Fürsten Uchtomsky der

tiefste Ausdruck des asiatischen Geistes ist, mit dem Rußland so innig verbunden ist, so könnte es scheinen, daß er sich eines besonderen Schutzes der Regierung erfreuen oder wenigstens mit einer gewissen Rücksicht behandelt werden müßte; wenn man aber Pticyns Skizze liest, hat man oft den Eindruck, daß da nicht von Priestern und Bekennern Buddhas, sondern von Katholiken die Rede ist, nur mit dem Unterschiede, daß infolge der weiten Entfernung von der Hauptstadt die Repräsentanten der Ortsgewalt, die fast ohne Kontrolle sind, ihren verwilderten Trieben dreist freien Lauf lassen können und die Buddhisten nicht nur nicht als „Geschöpfe Gottes", als vor Gott und dem Zaren gleichberechtigte jüngere Brüder anerkennen, sondern die Gefühle der Menschlichkeit und des Anstandes mit Füßen treten. Daher gleicht das Verhältnis Rußlands zum Buddhismus einer Karrikatur seines Verhältnisses zu den Katholiken. Nach den verpflichtenden, von Kaiser Nikolaus I. im Jahre 1853 bestätigten Vorschriften haben die Lamas, d. h. die buddhistischen Priester, und der Khambo-Lama oder Bischof nicht einmal das Recht, das Territorium ihrer Klöster und Kirchspiele ohne Wissen des transbaikalischen Gouverneurs zu überschreiten. Wollte in früheren Zeiten der Khambo-Lama sich die Erlaubnis auswirken, seine Diözese zu visitieren, so kostete ihn das einige tausend Rubel; gegenwärtig kostet das weniger, ist aber den ihm untergebenen Geistlichen und Pfarrkindern gegenüber mit überaus demütigenden Verpflichtungen verbunden: er muß die Reise in gewöhnlichen burätischen Bauernkleidern statt im Bischofsgewand machen und darf nur in Klöstern rasten und übernachten, keineswegs aber in Burätendörfern. Vierunddreißig Klöster hat er unter seiner Verwaltung; bedarf eines derselben einer Restauration so muß sich der Khambo-Lama abermals an den Gouverneur wenden, doch überschreiten in solchen Fällen die unverschämten

Erpressungsversuche der Ortsbehörde gewöhnlich seine Mittel; infolgedessen sind manche Klöster dem Verfalle nahe, die Errichtung neuer Tempel aber ist unbedingt verboten. Noch mehr: man hat dem Khambo-Lama das Recht abgesprochen, die Klostervorgesetzten einzusetzen; diese werden gegenwärtig von einer besonderen Kommission in Irkutsk ernannt, in der die beiden griechischen Erzbischöfe von Irkutsk und Nertschinsk ihren Sitz haben, während der Khambo-Lama in derselben nicht einmal Stimmrecht hat! Im Jahre 1883 suchte er um die Erlaubnis an, an der Krönung des Zaren Alexanders III. teilnehmen zu dürfen; er erhielt einen abschlägigen Bescheid. Im Jahre 1889 hatte er die Absicht, sich nach Petersburg zu begeben, und seine Bitte wurde von der ostsibirischen Abteilung der Kaiserlichen Geographischen Gesellschaft, deren Mitglied er war, befürwortet; also überzeugt, nicht abgewiesen zu werden, bereitete er Burkhanen oder Statuetten Buddhas und andere Geschenke für den Zaren vor und doch erhielt er schließlich abermals eine abschlägige Antwort.

Liest man diese unwahrscheinlichen Angaben, so fragt man sich, worin wohl die Ursachen dieser so harten Unterdrückung des Buddhismus liegen. Zwei Antworten sind zur Hand: entweder sind die Buddhisten, numerisch bei weitem überlegen und der Regierung feindlich gesinnt, gefährlich — und der Staat muß sich vor ihnen schützen, oder sie sind ein rohes, wildes Volk, das im Interesse der sozialen Ordnung an der Kette zu halten ist. Indessen ersehen wir aus den Beobachtungen Pticyns, daß sowohl das eine wie das andere unendlich von der Wahrheit abweicht, denn was die Zahl anbetrifft, so gab es nach den amtlichen Berichten im Jahre 1871 im transbaikalischen Lande 134.656, in dem Gouvernement von Irkutsk aber im Jahre 1887 nur 12.663 Buddhisten! Was hinwieder die vermeintliche Wildheit anbelangt, so zeigt

sich, daß die buddhistischen Priester den orthodoxen Geistlichen moralisch überlegen sind und, wie es scheint, auch intellektuell denselben in nichts nachstehen. Den Bischof (Khambo-Lama) Gombojew hat der Verfasser als einen Mann von verhältnismäßig weitem geistigen Gesichtskreis dargestellt, namentlich wenn man berücksichtigt, daß er nie in Europa gewesen und keine europäische Bildung besaß. Jeglichem engen Glaubensfanatismus unzugänglich, interessierte sich Gombojew lebhaft für die christliche Lehre und liebte sie mit den Grundsätzen des Buddhismus zu vergleichen. „Das Werk Oldenbergs über Buddha, das ich ihm geschenkt hatte — erzählt Pticyn — beschäftigte ihn derartig, daß ihn für eine gewisse Zeit die gewöhnliche kontemplative Ruhe und Reserve verließ, er war überaus angeregt, und ich mußte ihm einige Tage hindurch jeden Abend bis tief in die Nacht die ihn am meisten interessierenden Abschnitte erklären . . ." „Die gleiche Aufmerksamkeit wandte er damals dem Werke des Professors Posdniejew über buddhistische Klöster und dem buddhistischen Katechismus Olcotts zu; ich stellte ihm daraus Fragen und die Antworten, die er gab, stimmten mit dem Text so überein und waren dabei öfters so originell, daß ich bedauere, sie nicht aufgezeichnet zu haben." — Außerdem war Gombojew eifriger Sammler buddhistischer Altertümer und schenkte seine schöne Sammlung der Kaiserlichen Geographischen Gesellschaft, die ihn zum Dank dafür zu ihrem Mitglied ernannte. Er kannte nicht nur genau die Sprachen der Mongolen und Tibets samt ihrer Literatur, sondern auch den alten Pâlidialekt, in dem die alten buddhistischen Kirchenbücher in Indien geschrieben wurden. Er leitete persönlich den Unterricht in der mit seiner Klosterresidenz verbundenen Schule, die eine Art von buddhistischer Universität vorstellte und bei zehnjähriger Dauer des Unterrichtes in vier Abteilungen zerfiel; in der

ersten Abteilung wurden mongolische und tibetische Sprache und Literatur, Liturgik, buddhistisches Kirchenrecht und Zeichnen, in der zweiten buddhistische Medizin, in der dritten Astronomie und in der vierten Philosophie, Theologie und Mystik vorgetragen. Obwohl der Khambo-Lama selbst ein asketisches, der Wissenschaft, dem Gebet, Betrachtungen und Kasteiungen geweihtes Leben führte, zeichnete er sich doch durch große Gastfreundschaft aus, ja er hielt einen besonderen russischen Koch und besaß die unentbehrlichen Vorräte von Champagner wegen der ihn häufig besuchenden russischen Beamten, die seine Gastfreundschaft mißbrauchten und sich daselbst, wie der Verfasser als Augenzeuge berichtet, unpassend aufführten, ohne auf die Würde und die Stellung des Wirtes die gebührende Rücksicht zu nehmen. Das burätische Volk ist den Beobachtungen Pticyns zufolge von einer grenzenlosen Verehrung und Anhänglichkeit für seinen Khambo-Lama beseelt und bringt auch den gewöhnlichen Lamas oder Priestern, die es nie anders als „seine Wohltäter" nennt, große Achtung entgegen. Diese Lamas führen auch ein musterhaftes Leben und unterscheiden sich von den orthodoxen Missionären dadurch vorteilhaft, daß sie keine geistigen Getränke genießen; einem betrunkenen Lama zu begegnen ist nach der Versicherung des Verfassers eine Unmöglichkeit. Was die Missionsarbeit betrifft, so besteht diese in einer gewaltsamen Bekehrung der Buräten mit Hilfe der Polizei. Pticyn führt zum Schluß einen Vorfall an, der eine prächtige Kopie auch anderwärts wohlbekannter Verhältnisse ist. Eine Schar offiziell getaufter aber im geheimen den Glauben ihrer Väter bekennender Buräten hatte den Lama gebeten, an einem entfernten und abgelegenen Orte in aller Stille eine Andacht zu halten. Unser Reisende, zu dem die Buräten, da sie ihn näher kannten, Vertrauen hatten, wohnte derselben bei. Kaum aber hatten die Gebete begonnen,

näherte sich zu Pferde ein Missionär, dem ein Spion die Sache hinterbracht hatte. Die Burāten waren starr vor Schrecken, umsomehr, da der Missionär viele von ihnen persönlich kannte; dieser jedoch stieg phlegmatisch vom Pferde, band es an, übersah die Anwesenden und begann mit ausdrucksvoller Gebärde auf seine Tasche zu klopfen. Die Burāten verstanden, worum es sich handle, begannen untereinander zu flüstern, sammelten etwas — und der Älteste der Versammelten schritt mit tiefen Bücklingen auf den Missionär zu und bot ihm die gesammelte Summe an. Dieser zählte gelassen das Geld ab und ritt davon.

Die Skizze Ptitzyns ist vor fünfzehn Jahren erschienen, aber die Verhältnisse haben sich bis auf den heutigen Tag nicht geändert. Seine Beobachtungen stimmen vollständig mit dem überein, was wir auf Grund ernsthafter wissenschaftlicher Forschungen über Sibirien wissen. Bucinsky, der Verfasser der Ansiedlungsgeschichte Sibiriens im XVI. und XVII. Jahrhundert*), erzählt, daß die Widerstand leistenden Eingeborenen, namentlich in Ostsibirien, in jener Zeit bis auf den letzten Mann ausgerottet wurden, diejenigen aber, die sich freiwillig ergaben, erst nach Verlauf einiger Geschlechter zu Russen wurden, dank der Anziehungskraft des mit ihnen verkehrenden russischen Volkes, das sich überall so ausgezeichnet zu orientieren und allen Lagen und Menschen anzupassen weiß; zuweilen trat auch der umgekehrte Fall ein, besonders unter den Jakuten, wo die russischen Ankömmlinge ihre Nationalität und Sprache nach und nach vergaßen. Aber diese günstigen Eigenheiten der sich ansiedelnden Bauern machte die Grausamkeit der Verwalter zunichte. Infolge der überaus erschwerten Kommunikation wurden

*) Ich zitiere nach Pypins „Geschichte der russischen Ethnographie" B. IV. S. 415—430.

damals die Beamten nicht einzeln von Moskau nach Sibirien entsandt, sondern partienweise unter dem Schutze von Kosaken. Für die Ortschaften, durch die sie fuhren — erzählt der Verfasser — „kamen Tage schrecklicher Plagen, es wiederholten sich die Zeiten des mongolischen Joches und der Baskaken, d. h. der Steuereintreiber, die an der Spitze bewaffneter Abteilungen Dörfer und Städte plünderten ....“ „Sobald sich das Gerücht von der Annährung von Beamten mit Kosaken verbreitete, verschlossen die Einwohner ihre Häuser, verbargen ihre Frauen und Kinder, trieben das Vieh in die Wälder und erwarteten in Todesangst die Ankunft dieser Horde, die oft ganze Bezirke zur Wüste machte.“ — Wie kraftlos die Zaren im Kampf mit dem Beamtentum waren, davon zeugen die verzweifelten Mittel, zu denen sie griffen: so wurde z. B. die Verordnung erlassen, daß kein Wojwode an Vermögen mehr denn 500, kein Gehilfe desselben aber mehr denn 300 Rubel aus dem Lande ausführen durfte. Infolge dessen wurden vor ihrer Abreise aus Moskau in den kaiserlichen Ämtern ausführliche Inventarien ihrer Habe niedergeschrieben und, wenn sie zurückkehrten, hatten die Zollbeamten nach dem Wortlaut des Erlasses die Verpflichtung, „die Wagen, Koffer, Schachteln, Säcke, Felleisen, Kleider, Betten, Kissen, Weinfässer, alle Vorräte, Brot u. s. w. zu durchsuchen und dann, *ohne vor jemandem Angst zu haben*, auch die Männer und Frauen zu revidieren, damit sie nicht im Busengewand, in Hosen oder Röcken irgendwelche reiche bewegliche Güter mitbrächten; sollte sich aber etwas finden — sei die kaiserliche Strafe über die Schuldigen zu verhängen.“ Natürlich war das erfolglos, es fehlte nicht an Mitteln, glücklich durchzuschmuggeln. — Die ganze Verwaltungsbehörde Sibiriens verwilderte, nicht nur die Beamten, sondern auch die Geistlichkeit. Interessantes darüber berichtet uns der Verfasser aus der amtlichen Korrespondenz

des Patriarchen Philaret mit dem ersten sibirischen Erzbischof Cyprian; besonders waren die Klöster die Stätten einer unerhörten sinnlichen Zügellosigkeit; „ähnliche Verbrechen — schreibt der Patriarch — finden wir sogar nicht unter den Heiden, die Gott nicht kannten, es erregt Ekel, nicht nur davon zu schreiben, sondern es nur zu hören." Allerdings geschah das im XVII. Jahrhundert, doch war es auch später nicht anders. Im Jahre 1819 wurde Michael Speransky zum Generalgouverneur Sibiriens ernannt, einer der vorzüglichsten und unbescholtensten Staatsmänner; er machte eine Visitationsreise, und der Erfolg derselben übertraf alle Erwartungen: obwohl er, durch seine Amtsgewalt dazu berechtigt, in den meisten Fällen selbst untersuchte und richtete, übersandte er trotzdem 73 Rechtssachen der höchsten Instanz in Petersburg: infolge dessen wurden 680 Beamte zur Rechenschaft gezogen, die von ihnen gestohlenen Summen aber erreichten eine Höhe von 2,850.000 Rubel! Zwei Gouverneure wurden vor Gericht gestellt.*)

Man braucht sich nicht zu wundern, daß unter einer derartigen Verwaltung weder von einem materiellen Wohlstand noch von einer moralischen Erhebung der verschiedenartigen sibirischen Stämme die Rede sein konnte. Der gewichtigste Forscher ihrer Verhältnisse, Jadrincew, konstatiert in seinem Werke,**) daß sie aussterben. Und er schreibt dies nicht etwa einem auf ihnen lastenden Fatalismus zu, sondern den Bedingungen, unter denen sie leben müssen: sie sterben am zahlreichsten dort aus, wo sie in sklavische Abhängigkeit von russischen Industriellen gefallen sind. Die einzige Rettung wäre

*) S. Jushakov: M. M. Speransky. Eine biographische Skizze. Petersburg, 1891.

**) Die fremden Volksstämme in Sibirien. Petersburg, 1891. Vergl. Pypin: Op. cit. B. IV, S. 409—412.

nach der Meinung dieses Forschers die Aufklärung; man müßte Schulen gründen, aber nicht russifizierende, sondern solche, die, ohne die Eingeborenen von ihrer Umgebung abwendig zu machen, sie im Gegenteil im Geiste der Anhänglichkeit an alles Vaterländische erziehen würden. Angeborene Fähigkeiten und Empfänglichkeit für die Kultur spricht ihnen der Verfasser nicht ab, — aber diese Fähigkeiten ersterben, da sie weder Abfluß noch Verwendung finden. „Mit Bedauern sollten wir dies empfinden — schreibt er — denn es ist ein Beweis, daß wir uns ihrer nicht anzunehmen und sie dem allgemeinen Wohl der Menschheit nicht zuzuführen wußten ....“ Also ist es Rußlands Schuld, „daß der Autochthone in Sibirien sich niedergedrückt fühlt, daß tiefe Melancholie sein Antlitz umschattet und düstere Verzweiflung sein Herz zusammenschnürt, daß er keinen Glauben an die Möglichkeit besserer Tage fühlt und alle Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft verloren hat.“

Kurz — das Verhältnis zu den nach Gottes Gesetz liebgewonnenen und „vor Gott und dem Zaren gleichberechtigten“ jüngeren Brüdern stellt sich in den Forschungen hervorragender russischer Gelehrten ganz anders dar als in den Träumereien des Fürsten Uchtomsky. Doch darf zum Lobe des Fürsten nicht übergangen werden, daß er die asiatischen Schattenseiten sehr wohl kennt, daß er alles tat, was in seiner Macht stand, um die russische Politik auf die Bahnen der Gerechtigkeit zu lenken, und daß er in dieser Hinsicht als Autorität gilt. Als vor einigen Jahren in den Sphären der Regierung der verrückte Gedanke aufkam, den Buräten am Baikalsee, den sg. Chori-Buräten einen Teil ihres Landes zu nehmen, um russische Bauern darauf anzusiedeln, verfaßte der polnische Rechtsanwalt Bohdan Kutylowski, der Verteidiger der Buräten, ein Memoriale,*) das er gedruckt den Mitgliedern des Staatsrates

*) „Die Choriburäten.“ Petersburg, 1899.

überreichte und in dem sich der Einfluß der Anschauungen des Fürsten Uchtomsky leicht verfolgen läßt. Das Anrecht der Buräten auf die von ihnen bewohnten Ländereien wurde darin vom historischen und juristischen Standpunkt aus erschöpfend nachgewiesen und zwar auf Grund einer Charakteristik dieses sibirischen Stammes und im Anschluß an die Art, wie sich die Verhältnisse Rußlands demselben gegenüber geschichtlich entwickelt hatten. Selbstverständlich ist ein umfassender Artikel den religiösen Verhältnissen gewidmet, und über den Buddhismus wird dort fast dasselbe gesagt, was Pticyn in seiner Studie anführt. Der leitende Gedanke des Memorials aber wird von warmem Mitgefühl für die Buräten und von der Überzeugung beseelt, daß eben die buddhistischen Lamas imstande wären, den guten Ruf des russischen Namens aufrechtzuerhalten und den Drang nach Rußland zu unterstützen, eben „jene bescheidenen unbedeutenden Männer in ihren armseligen Kaftans, die auf elenden Kleppern in langer Kette alljährlich zu den mongolischen und tibetischen Tempeln wallfahrten und den für europäische Forscher unzugänglichen Kuku-Nor und die fernen Gipfel der an Indien grenzenden und geheimnisvollen Gebirgsländer mit derselben Leichtigkeit und Flinkheit ersteigen, mit der wir unsere Ausflüge in den Großstädten zu machen pflegen . . ." „Diese Lamas — an dieser Stelle werden die Worte des Fürsten Uchtomsky angeführt — tragen in die Eintönigkeit Asiens die lebenskräftigen Ideen vom weißen Zaren und dem christlichen Westen, der berufen ist, durch die Vermittlung Rußlands die dahinsterbende Kultur des Ostens zu einem neuen Leben zu erwecken; niemand hat bei uns eine Ahnung, wie nützlich vom Standpunkt des Staates aus die Arbeit ist, die sie auf einem Raume von vielen Tausenden von Werften außerhalb der Grenzen Sibiriens vollführen; die

ganze Tragweite dieser Wirksamkeit werden erst die künftigen Geschlechter verstehen und schätzen lernen." Deshalb dürfe man sich die bescheidenen Bekenner des Buddhismus nicht zu Feinden machen.

Trotz der so anerkennenswerten Tätigkeit des Fürsten Uchtomsky lastet auf dem Panasiatismus, dessen hervorragendster Vertreter er war, der ursprüngliche Irrtum des Slavophilismus: indem diese Strömung mit Nachdruck die vorteilhaften Grundzüge des russischen Geistes hervorhob und auf deren Grundlage von einer glänzenden Zukunft Rußlands träumte, schenkte sie der düsteren Wirklichkeit verhältnismäßig gar zu geringe Beachtung; und so wie die Nationalisten ihren Haß gegen das „verfaulte Europa" und ihre Begierde, es zu vernichten, auf die Traumgebilde der Slavophilen gestützt hatten, ebenso hätten sich die so hochfliegenden panasiatischen Schwärmereien Uchtomskys in der Hand seiner entarteten Nachfolger in einen ebensolchen Haß gegen das „gesunkene" Asien verwandelt, das unfähig wäre, die Wohltaten, die ihm die russische Herrschaft entgegenbringe, zu würdigen. Die Vorsehung hat es anders gefügt: dem Vernichtungszuge Rußlands, den unerhörten, an die Schreckenszeit Attilas und Tamerlans erinnernden Grausamkeiten seiner Generale und Kosaken setzten die tapferen Scharen Japans erfolgreich ein Endziel.

Jedenfalls ist hervorzuheben, daß der Panasiatismus des Fürsten Uchtomsky zur Zeit seiner Entstehung eine erwünschte Erscheinung war. Er suchte für den durch Katkow und Aksakow demoralisierten Patriotismus neue und edlere Grundlagen in einer kulturellen, friedlichen und christlichen Sendung Rußlands im Osten. Infolgedessen sprach Uchtomsky, indem er den Völkern Asiens brüderliche Liebe entgegenbrachte, auch den russischen Untertanen im Westen Existenzrecht zu

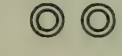
und erkannte sie ganz im Gegensatz zum Slavophilismus als „Geschöpfe Gottes“ an, obwohl sie dem russischen Geiste fremd gegenüberstehen. Auf diese Weise trug er dazu bei, seine Nation von dem Krebsschaden des Hasses zu heilen, den ihr die erbärmliche Propaganda Katkows und Aksakows eingeimpft hatte.

Zur

Geschichte und Kritik

des

russischen Europäismus.



I. Europäismus und revolutionäre Mystik.
II. Romantischer Anarchismus. Alexander Herzen.
III. Kämpfender Anarchismus. Michael Bakunin.
IV. Heine und Herzen. Judentum und Russentum.
V. Christlicher Anarchismus. Graf Leo Tolstoj.
VI. Auf den idealen Höhen des Europäismus. Boris Tschitscherin.

1.

Europäismus und revolutionäre Mystik.

Bielinsky, Granowsky, Herzen, Bakunin — das sind unter den um Stankiewitsch sich gruppierenden Männern die Namen der bedeutendsten Rivalen Chomiakows und der hervorragendsten Vertreter und Schöpfer des russischen Europäismus. Im Gegensatz zu den Slavophilen, die ihre Aufmerksamkeit und ihre Gedanken vor allem auf die historischen Konsequenzen der Hegelschen Philosophie richteten und sie auf diesem Felde zu ergänzen und weiterzuführen strebten, in der Seudung der slavischen Rasse die Synthese der Entwickelung der Menschheit suchend — befaßten sich die Westmänner mit dem, was den Kern des Hegelianismus bildete, d. h. mit der Lehre von der Selbstentfaltung der absoluten Idee, die sich in der Natur entwickelt und ihren vollendetsten Ausdruck im Bewußtsein des denkenden Subjekts erreicht. Daraus ging in weiterer Folge der absolute Wert des menschlichen Individuums hervor, denn als Teilchen des in der Natur und in der Geschichte sich offenbarenden Geistes wurde dieses, wie sich Herzen gern auszudrücken pflegte, „zum Organ der Wahrheit" und war verpflichtet, sich der Wahrheit aufzuopfern.

Dieser Kult des Individuums aber rief, auf das öffentliche Leben angewendet, Sympathie und Neigung zum politischen

Liberalismus hervor, der besonders in jener Zeit unter dem Joche Nikolaus I. und unter dem Einfluß des Hasses, den sein Regierungssystem in allen edleren Gemütern erweckte, ein entschieden radikales Gepräge annahm.

Mit einer originellen Doktrin jedoch, die dem Slavophilismus hätte gegenübergestellt werden können, traten die Westmänner nicht auf und erhoben auch weiter keinen Anspruch auf die Erschaffung einer national-russischen Philosophie. Es verknüpfte sie die gemeinschaftliche Verehrung für die Errungenschaften des menschlichen Geistes, deren Frucht die westeuropäische Kultur war, und die gemeinschaftliche Überzeugung, daß die unerläßliche Bedingung des Fortschritts Rußlands, seines moralischen und materiellen Wohlstandes in der innigsten Verquickung mit dieser Kultur lag, — doch nicht mit dem Katholizismus, wie es Tschaadajew wollte, da er in diesem die Grundlage der westeuropäischen Entwickelung erblickte, sondern mit ihren progressiven Richtungen.

Diesen Gedanken verfolgten in ihren Schriften der feurige Bielinsky, der größte literarische Kritiker Rußlands, und der schwärmerische Romantiker Granowsky, der als Geschichtsprofessor an der Moskauer Universität von der Jugend geradezu vergöttert wurde. Beide repräsentieren zwei Nuancen des Europäismus: im Geiste Bielinskys ging eine Evolution vor sich, die ihn den äußersten radikalen Strömungen im Westen immer näher brachte, Granowsky hinwieder vertrat den Standpunkt des gemäßigten Liberalismus. Beider Bedeutung in der Geschichte der geistigen Entwickelung Rußlands ist ungeheuer groß, in Europa jedoch können sie kein besonderes Interesse erwecken. Deswegen übergehe ich sie an dieser Stelle.

Erst später entstand auf dem Boden des russischen Europäismus unter dem Einfluß des Slavophilismus eine Doktrin mit den Merkmalen einer nationalrussischen Weltan-

schauung. Der Schöpfer dieser Doktrin war Herzen; es entwickelte sie später weiter und versuchte sie dem Gebiete der Tat anzupassen Bakunin. Beide stellten dem Messianismus der Slavophilen eine Art von neuem Messianismus gegenüber, der den russischen Bauern bis zum Himmel erhob als den Vollstrecker der künftigen Revolution, welche die Welt umgestalten und ihr neue soziale Formen geben sollte. Mit anderen Worten: den konservativen, auf den Kult der Vergangenheit gestützten Slavophilismus Chomiakows suchten sie durch einen revolutionären Slavophilismus zu ersetzen. Ihre Lehren beeinflußten nicht nur Rußland, sondern auch Europa.

II.

Romantischer Anarchismus. Alexander Herzen.

Alexander Herzen kann mit Recht der Vater der russischen Revolution genannt werden. Die Seele dieses Mannes durchzogen alle Schmerzen, alle Klagen des von seinen Gebietern geknechteten Rußlands, die Macht seines Wortes weckte in den Herzen seiner Landsleute das Gefühl der getretenen Menschenwürde, die Begierde, zu protestieren, die Bereitwilligkeit zum Kampf um die Freiheit. Seine Ideen, die in dem Kampfe, zu dem er aufrief, den Weg weisen sollten, verdankten ihren Ursprung tiefem Wissen und allseitiger Kenntnis der sozialen und politischen Verhältnisse nicht nur des eigenen Vaterlandes, sondern auch Westeuropas. Darauf beruht seine hohe Bedeutung für Rußland. Auf Europa hat er als unvergleichlicher Beobachter des menschlichen Lebens und glänzender Schriftsteller Einfluß ausgeübt; die revolutionären Strömungen des Westens beherrschte er derartig, daß sie bis auf den heutigen Tag den Stempel seines Geistes tragen. In den Jahren 1850 bis 1870 war sein Name in Europa ebenso berühmt, wie heute der Name Tolstojs.

In der Person und den Schriften Herzens berührt und blendet uns auf den ersten Blick das Feuer idealer Bestrebungen, geschürt von der Macht durchdringender Analyse.

Doch um die Gestalt Herzens erschöpfend darzustellen, genügt die Vereinigung dieser beiden Eigenschaften nicht, da ihn dies mit einer ganzen Reihe der hervorragendsten Geister des verflossenen Jahrhunderts, namentlich in Rußland, in eine Linie stellt. Charakteristisch für ihn ist dagegen der Umstand, daß in seinem Idealismus das religiöse Element in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, d. h. das Element des Glaubens an die Wirklichkeit einer höheren übernatürlichen Ordnung, vollständig fehlt. Über das irdische Leben geht er nicht hinaus; infolge dessen wendet sich seine ungewöhnlich scharfe psychologische Analyse doch vor allen Dingen der Politik in des Wortes weitester Bedeutung zu, nicht aber den Tiefen des Geistes. Als Forscher zeichnet ihn nicht so eine methodische Beobachtungsgabe, als vielmehr die Kraft der Intuition aus, die mit bewunderungswürdiger Fertigkeit in dem zu untersuchenden Gegenstand anscheinend unbedeutende Züge, welche jedoch auf diesen Gegenstand ein unvermutetes und grelles Licht werfen, zu erfassen weiß.

Der Mangel an religiösem Sinn bedeutet aber bei Herzen keineswegs, daß er ein seelenloser Materialist gewesen wäre. Der Quell, aus dem die Religiosität sprudelt, ist das Gefühl der Unendlichkeit. Von diesem Gefühle erdrückt, möchte der Mensch sich aus seiner Kleinheit erheben und adeln durch das Streben, die ihn erdrückende Unendlichkeit zu durchdringen, das urewige Prinzip der Dinge außerhalb der Hülle der Erscheinungen zu entdecken, — mit einem Wort, die absolute Wahrheit und sein Verhältnis zu ihr zu erkennen. Diese Wahrheit sucht die Philosophie. Wenn aber der Gedanke die Grenzen, die ihm die Welt der dem leiblichen Auge zugänglichen Erscheinungen setzt, überschritten hat und in der Wüste der Metaphysik umherzuirren beginnt, da kommt ihm die Religion zu Hilfe; sie lehrt, daß diese Wahrheit, die der Mensch sucht,

Gott heißt, und befiehlt, vor Gott, als „dem Vater, der im Himmel ist," das Haupt zu neigen. Leider hat gar mancher, fortgerissen von dem Strudel des Außenlebens, nicht die Kraft, sich aus dem Abgrunde der Erscheinungen zur Höhe strenger Gottesverehrung zu erheben, und doch beklemmt ihn die Sehnsucht nach der Wahrheit. Da er sie nicht in der Philosophie gefunden hat und vor der Majestät jener Weltanschauung, welche die Religion bietet, zurückbebt, sucht er seine Unruhe durch ein Träumen von der Wahrheit zu beruhigen, dessen Abglanz die Kunst ist. Auf den Flügeln des Gefühls und der Einbildungskraft sucht er sich in jene Regionen emporzuschwingen, wohin andere die Gnade des Glaubens führt; es erhebt ihn der tausendstimmige, mächtige Hymnus des Lebens. Die unendlich verschiedenartigen Formen dieses Lebens wecken in der Tiefe seines Herzens eine unaussprechliche, wollüstige Freude, die nach den schönen Worten Sully-Prudhomme's „alle Merkmale des Fluges" hat, denn als Flug zu immer vollkommeneren Formen offenbart sich ihm die Natur, diesem Fluge gibt er den Namen des Schönen, in dem Schönen erkennt er das Symbol des unergründlichen Wesens der Dinge an — und das Schöne spricht er in den Gebilden der Kunst aus. Die Kunst wird gewissermaßen zu einem Surrogat der Religion.

Und dieses Gefühl des Schönen, das den Menschen jenen Sphären, die das Gebiet der Religion sind, nähert, offenbart sich mit ungeheurer Lebendigkeit bei Herzen, wird aber von einem ausnahmsweise üppigen Subjektivismus begleitet. Infolge dessen wendet er dieses Gefühl mehr sich selbst, als der Welt zu, er will, daß sein Leben schön sei, d. h. mit den Träumen harmonisiere, mit denen die künstlerische Schöpferkraft die Welt beglückt. Daher atmen seine Gefühle und Gedanken die Anmut erhabener Schwermut, seine Taten aber

umstrahlt der Zauber idealistischer Anregungen. Daraus entspringt auch der Lyrismus, der alles, was Herzen geschrieben, durchdringt, ein edler und stolzer Lyrismus, frei von allen sentimentalen Verirrungen, vor denen ihn sein analytischer Sinn bewahrt hat.

Herzen wurde im Jahre 1812 geboren. Er war ein außerehelicher Sohn des Magnaten Jakowlew. Seine Kinderjahre verbrachte er in der Garderobe. Scharfsinnig und ungewöhnlich neugierig, wie er war, begann er sehr früh alles, was er in der Bibliothek des Vaters vorfand, zu verschlingen und hatte den ganzen Voltaire gelesen, bevor er seinen Katechismus gelernt hatte. Denn der Vater bekümmerte sich als Voltairianer durchaus nicht um die religiöse Erziehung des Knaben; erst als er den Plan gefaßt, den Sohn studieren zu lassen, berief er einen Popen, der ihn in der Religion so weit vorbereiten sollte, als dies zum Examen notwendig war. Damals erfuhr Herzen zum ersten Mal etwas vom Katechismus und er stand bereits im 15. Lebensjahre. Doch war der Einfluß des Vaters nicht nur in religiöser Hinsicht nachteilig. Dieser Voltairianer hätte mit seiner ewigen Ironie alles Feuer jugendlicher Begeisterung in der Seele seines Sohnes ausgelöscht, wenn ihm nicht, wie Herzen in seinem Tagebuch erzählt, eine exaltiert poetisch gestimmte Kousine, die eine Zeitlang im Hause verweilte, entgegengearbeitet hätte.

Die Gespräche mit dieser Cousine trugen dazu bei, daß der dem Knaben angeborene Idealismus das Übergewicht gewann und die die Atmosphäre des Hauses durchdringenden Ansteckungskeime der Ironie und des Skeptizismus tötete. Stärker als Voltaire und die französischen Materialisten sprach Herzens Seele Schiller an, und auf Grund gemeinschaftlicher Begeisterung für den großeu deutschen Idealisten schloß er lebenslängliche Freundschaft mit Nikolaus Ogarew, der

von da an sein unzertrennlicher Gefährte und Mitarbeiter sowohl in Rußland als auch im Ausland wurde. Wunderschön hat Herzen einen jener Augenblicke ihrer jugendlichen Entzückung beschrieben, die sich für immer in den Tiefen der Seele einnisten und ihr in den schwersten Prüfungen des Lebens Trost und Mut zusprechen. Eines Tages ergingen sie sich zusammen auf den Worobjewer Bergen in der Umgegend von Moskau: „Die Sonne ging unter, es glänzten die Kuppeln, in unabsehbarer Ferne dehnte sich zu unseren Füßen die Stadt aus, ein frischer Windhauch wehte uns an . . . So standen wir einen Augenblick aneinandergelehnt, plötzlich aber umarmten wir uns und schwuren im Angesicht von ganz Moskau, daß wir unser Leben jenem Kampf, den wir erwählt, weihen werden. Diese Szene kann vielleicht gekünstelt und allzu theatralisch erscheinen, und doch treten mir jetzt noch nach 26 Jahren die Tränen in die Augen, wenn ich an sie zurückdenke; sie war von heiligem Ernst begleitet, unser ganzes Leben ist dafür ein Beweis."

Im Jahre 1830 immatrikulierte sich Herzen als Student der physikalisch-mathematischen Fakultät auf der Moskauer Universität und geriet sogleich in den Kreis der liberalen Jugend, die noch unter dem frischen Eindruck der dekabristischen Traditionen stand. Die Julirevolution rief eine ungeheure Erschütterung in ihnen hervor, und ihre Begeisterung stieg noch höher, als die Nachricht von den Warschauer Ereignissen eintraf. „Unsere Betäubung war groß — erzählt Herzen — da blendete uns wie ein Blitzschlag die Kunde von dem Aufstand in Warschau. Das war ja gar nicht so weit, ja fast wie zu Hause; mit Tränen in den Augen schauten wir uns an und wiederholten unsere Lieblingsworte: Nein, es sind keine leeren Träume. Jede Niederlage des Generals Dibitsch erfüllte uns mit Freude, an die Mißerfolge der Polen wollten

wir nicht glauben — ich aber vermehrte meine Galerie der Helden sofort um das Bildnis Kosciuszkos."

Der Enthusiasmus endete traurig. Der Liberalismus der Freunde Herzens wurde bald entdeckt, viele von ihnen wurden im Jahre 1832 verhaftet und darauf entweder nach Sibirien deportiert oder in verschiedene Regimenter eingereiht. Die, welche übrig geblieben waren, versanken in Apathie. Sie wandten sich vom Leben und von politisch-sozialen Träumereien ab und widmeten sich ausschließlich wissenschaftlichen Studien. Von dieser Zeit an beginnt der Einfluß der deutschen Philosophie auf die Moskauer Jugend. Nur Herzen und Ogarew blieben den Idealen ihrer Universitätszeit treu und zogen die sozialen Reformatoren den abstrakten Philosophen vor. Bald gerieten sie auch unter den Einfluß der Lehre Saint Simons. Glücklich entrannen sie den Verhaftungen und deren schrecklichen Folgen im Jahre 1832, doch fielen sie zwei Jahre später der Polizei in die Hände. Herzen saß acht Monate im Moskauer Gefängnis und wurde dann nach Perm, später nach Wiatka deportiert. Im Jahre 1837 wurde er dank der Verwendung des Dichters Shukowsky, der der Lehrer des Kronprinzen war, in die Nähe von Moskau, nach Wladimir gebracht; hier heiratete er. Im Jahre 1840 wurde er begnadigt und kehrte nach Moskau zurück, wo er anderthalb Jahre verweilte. Da wirkte ihm der Vater, der ihn vor der „revolutionären" Moskauer Atmosphäre bewahren wollte, eine Stellung in der Kanzlei des Ministers der inneren Angelegenheiten in Petersburg aus. Dort blieb Herzen nicht lange, da er infolge eines Konfliktes mit der Polizei von Petersburg nach Novogrod verschickt wurde, doch nicht als Verurteilter, sondern in der Rolle eines „Ratsherrn."

Im Jahre 1842 erhielt er die ersehnte Dimission, siedelte nach Moskau über und lebte dort fünf Jahre bis zu seiner freiwilligen Auswanderung ins Ausland 1847.

Diese fünf Jahre haben eine weitgehende Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte der Anschauungen Herzens. Er kam nach Moskau zu einer Zeit, als unter der Jugend jene geistige Bewegung, die den Slavophilismus und den Europäismus gebar, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die politischen radikalen Bestrebungen der Westmänner zogen ihn sofort an sich; er begriff, daß er in ihrem Kreise die beste Würdigung finden würde. Bedingung aber, irgendwelche Bedeutung, irgendwelchen Einfluß zu gewinnen, war die Kenntnis der Philosophie Hegels, die jegliche Politik unbedingt vom Schauplatz verdrängt hatte. Man las und ergründete nur die Werke des deutschen Denkers, ganze Nächte verbrachte man mit leidenschaftlichen Disputationen über die verschiedenen, oft sogar unbedeutenden Einzelheiten seiner Lehre. Es war Herzen nicht leicht, sich so ohne weiteres mit diesem neuen Geist bekannt zu machen und aus der Sphäre der Träume und Erwägungen über die Reformen der Gesellschaft und der Regierung auf das Gebiet metaphysischer Abstraktionen überzugehen. Hegels Sprache war ihm zuwider. Um aber etwas mehr zu sein als nur ein Zuschauer dieses neuen Lebens, mußte er seine Abneigung überwinden und Hegel genauer kennen lernen. Dies tat auch Herzen und nach kurzer Zeit erlag er selbst dem Zauber des deutschen Philosophen. Er griff aus ihm besonders die revolutionären Elemente seiner Lehre heraus und überzeugte sich, daß er selbst ihm näher verwandt war als alle die, welche sich für seine nächsten Schüler ausgaben. In dieser Meinung bekräftigte ihn noch die Lektüre Feuerbachs: durch das Prisma des religiösen Radikalismus dieses Denkers begann er Hegel zu betrachten. Und dies entfremdete ihn den Slavophilen am meisten. In seinen Konflikten mit ihnen, besonders mit Chomiakow, imponierte er durch unvergleichliche dialektische Geschicklichkeit und scharfen

Witz, — und gerade dies errang ihm in den Kreisen seiner Freunde, der Westmänner, den ersten Platz.

In jener Epoche, d. h. im Jahre 1842, betrat Herzen zum ersten Male den Schauplatz der Literatur mit seinen „Briefen über den Dilettantismus in der Wissenschaft", in denen er sich als poetischer Verehrer der Philosophie Hegels bekannte. Dieses verhältnismäßig späte literarische Auftreten erklärt sich dadurch, daß unter den damaligen Bedingungen die Wahl der äußeren Form, die der Natur des Geistes und des Talentes Herzens entsprochen hätte, eine überaus schwierige Sache war. Denn Herzen war Denker, Künstler und Soziologe. Als Denker suchte er das Wesen der Erscheinungen oder das Absolute zu ergründen. Als Künstler mit stark hervortretendem Subjektivismus wollte er seine Gedanken nicht nur klar und kraftvoll ausdrücken, sondern auch in schwungvolle, träumerische Anmut kleiden. Als Soziologe richtete er seine Aufmerksamkeit besonders auf die sozialen und politischen Verhältnisse Rußlands. Daraus folgte, daß die eigentliche Darstellung für seine literarische Individualität die Analyse des russischen Lebens war, auf dem Hintergrunde philosophischer Weltanschauung entfaltet und in dem Rahmen persönlicher Ergüsse des Gefühls und der Phantasie. Aber in den Zeiten Nikolaus I. durfte man weder von der inneren Politik noch von sozialen Bedürfnissen sprechen; allerdings schmuggelte Bielinsky sehr geschickt seine revolutionären Gedanken über den Zustand Rußlands unter der Hülle literarischer Kritik durch, doch wiederstrebte diese Form dem Charakter Herzens.

Im Laufe des fünfjährigen Aufenthaltes in Moskau gab Herzen außer einer Reihe kleinerer Schriften seine „Briefe über die Erforschung der Natur", die samt den bereits erwähnten „Briefen über den Dilettantismus" eine

Frucht seiner Hegelstudien sind — und einen Roman „Wer ist schuldig?“ heraus. Die Briefe charakterisiert ein fast mystischer Glaube an die Wissenschaft und an Hegel, dessen Gedanke die Essenz des wissenschaftlichen Geistes sein sollte; aus dem Roman dagegen blickt der äußerste Pessimismus hervor. Diese Widersprüche lassen sich dadurch erklären, daß Herzen von den Anschauungen Feuerbachs, d. h. der sogenannten Hegelschen Linken durchdrungen war. Die Philosophie Hegels bildet im verflossenen Jahrhundert den Mittel- und zugleich Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Gedankens. Ihr eilten von Anfang an alle Strömungen des Geistes entgegen, in ihr liefen sie ineinander, von ihr aus zerstreuten sie sich bald nach verschiedenen Richtungen. Sie liefen in ihr zusammen, denn sie verlieh dem die arische Rasse kennzeichnenden pantheistischen Instinkt den vollendetsten Ausdruck — und war zugleich auf dem Hintergrunde des Pantheismus die Offenbarung jener individualistischen Denk- und Handlungsweise, die im Gegensatz zur asiatischen Passivität die charakteristische Eigentümlichkeit der Arier des Nordens bildet und den Europäer auf allen Gebieten des Lebens zur Affirmierung seiner Person, seines Ich drängt, indem sie ihn beständig zur Tat aufruft. Während der asiatische, besonders aber der indische Pantheismus den Menschen als winziges Atom in dem ungeheueren Weltall aufgehen ließ, ließ umgekehrt der Pantheismus Hegels das Weltall in dem menschlichen Gedanken zerfließen, indem er das Ich zum Endziel und Gipfelpunkt der sich in unzähligen Existenzformen entfaltenden absoluten Idee machte. Die verwickelte, dunkle, in ihren Einzelheiten schwer zu fassende Philosophie Hegels wurde einem jeden durch die klare Behauptung, daß das Absolute im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt, leicht zugänglich. Ich bin der liebe Gott selbst — folgerte daher hoch-

erfreut Heine — und die Freude über diese Entdeckung, die den Menschen zu den Höhen der Gottheit erhob und Gott entbehrlich machte, erfüllte die Geister der damaligen Zeit.

Aus der pantheistischen Philosophie Hegels, die als extremer Ausdruck des Hochmuts der Vernunft angesehen werden kann, zog Feuerbach ihre egotheistischen Konsequenzen: an Stelle Gottes setzte er den Menschen. Denn wenn — schloß Feuerbach richtig — das Absolute oder Gott im Menschen zum Bewußtsein gelangt, so ist ein Gott, der Hilfe braucht, um sich selbst zu begreifen, überhaupt kein Gott; Gott — das ist der Mensch oder, genauer gesagt, die Idee des Menschen von Gott. Diese Verdrängung Gottes nun, den Hegel noch mit der absoluten Idee identifizierte, hatte zur Folge, daß sich alle Unterschiede zwischen der Idee und der ihren Ausdruck bildenden Erscheinung verwischten, — das Weltall aber stellte sich als ewige Bewegung vor, in der es nichts Beständiges gibt noch geben konnte. Feuerbach machte den menschlichen Gedanken zum Gott, da in dieser Bewegung der Gedanke das letzte ihm bekannte Endziel war. Indem er es jedoch tat, legte er sich Rechenschaft davon ab, daß diese Vergöttlichung des Gedankens, der aus der Bewegung entspringt und in unaufhörlicher Bewegung sich befindet, im Grunde genommen zu einer Vergöttlichung des Fortschritts wurde. „Wenn es aber nichts Beständiges gibt — schrieb der hervorragende russische Kritiker Strachow in seiner vorzüglichen Abhandlung über Feuerbach — so kann nur das, was eben jetzt, in diesem Momente, geschieht, als wirklich existierend betrachtet werden; dieser Moment erschöpft alles, was war und ist, wird aber vom nächstfolgenden Momente verschlungen . . ." Das heißt, daß die Vergöttlichung des Fortschrittes sich in eine Apotheose des Augenblicks umwandelte.

In dieser Apotheose aber war natürlich die rücksichtslose Negation alles dessen enthalten, was transzendental ist, vor allen Dingen also auch Gottes; zum Herrn der Welt wurde der blinde Zufall, und es trat klar an den Tag die ganze Nichtigkeit des Seins, das von keiner vernünftigen Kraft gelenkt wird. „Für den Materialisten — sagt Strachow — der den Menschen mit anderen materiellen Gegenständen in eine Reihe stellt, konnte der Gedanke, daß der blinde Zufall der Herr der Welt ist, nicht so schrecklich sein wie für den Bekenner Feuerbachs, der die Ansicht vertrat, daß im Menschen die Natur zum Selbstbewußtsein gelange und daß der menschliche Gedanke ihr Ziel sei."

Hierin eben suche man die Quelle jenes Widerspruchs bei Herzen zwischen dem enthusiastischen Kult der Philosophie Hegels und Feuerbachs und dem verzweiflungsvollen Pessimismus seiner Lebensanschauung, in der es weder Liebe, noch Gerechtigkeit, noch Vernunft gibt, sondern alles ein Raub sinnlosen Zufalls ist. Er verherrlichte die Philosophie Hegels im Lichte Feuerbachs als das letzte Wort der Wahrheit, aber diese Wahrheit war unaussprechlich traurig . . .

Die praktische Verwendung derselben konnte höchstens nur darin bestehen, nach Augenblicken flüchtiger Sinnenfreuden zu jagen und sich an ihnen zu berauschen. Und diese Konsequenz zog aus Feuerbachs Lehre in der Tat Max Stirner, der Vorläufer Nietzsches. Herzen dagegen blickte um vieles tiefer. Der moralische Nihilismus war ihm ein Ekel; und sollte auch die Welt nur eine Nichtigkeit sein, so folgte daraus für ihn noch keineswegs, daß der Mensch nur für sich allein leben, daß der Idealismus, der ihn in die Sphäre der Aufopferung drängt und seine Seele durch unendliche Wünsche schwellt, absterben sollte. Wenn das Ziel der Natur der Mensch ist, d. h. sein Gedanke und seine Wirksamkeit, die Natur selbst

aber blind ist und jeden Augenblick infolge eines blinden Zufalls die Früchte dieses Gedankens und dieser Wirksamkeit vernichten kann, so verliert — folgerte Herzen — die Wirklichkeit jegliche Bedeutung, und daher soll der Mensch, der nicht beim Egoismus stehen bleiben will und höher strebt, die Bedingungen, unter denen das Ziel erreicht werden kann, die Hindernisse, die ihm im Wege stehen, oder die vermittelnden Bindeglieder nicht in Betracht ziehen; er darf sich nicht nahe und leicht erreichbare Ziele stecken, sondern soll, ohne nach rechts oder links zu schauen, dem Endziel zustreben.

Auf diesem Wege floß aus der Apotheose des Augenblicks, die den essentiellen, verhüllten Inhalt der Feuerbachschen Lehre bildet, der extreme politische und soziale Revolutionismus, dessen Apostel binnen kurzem Herzen werden sollte.

Herzen verließ Rußland im Jahre 1847. Kaum befand er sich im westlichen Europa, als er sofort seine Aufmerksamkeit auf jene Strömungen in der allgemeinen Ideenbewegung lenkte, die am weitesten gingen. Unter den verschiedenen Theorien von der Vervollkommnung und Umgestaltung der Gesellschaften sagten seiner Überzeugung am besten diejenigen zu, welche die radikalsten Änderungen versprachen. Unter diesen wieder war die Lehre Proudhons die extremste.

Dieser Schriftsteller stand Herzen besonders nahe durch seinen Kult der deutschen Philosophie, vor allem aber gerade Hegels und Feuerbachs, deren Anschauungen er auf französischen Boden verpflanzte, indem er sie in einer äußerst revolutionären Richtung entwickelte und keck das Wort Anarchie in die Welt schleuderte. Aber dieser große remueur d' idées, wie ihn Faguet genannt hat, hatte dabei einen typisch-französischen, konstruierenden Geist; er wollte feststehen auf der harten Grundlage des gesunden Verstandes. Daher sagte er allen Idealen als nicht existierenden, somit des Zusammenhangs mit der

Wirklichkeit baren und dem gesunden Verstande widersprechenden Phantasiegebilden erbitterten Kampf an; besonders verhaßt waren ihm die Personifikationen der Ideale, die den Menschen zu einem Götzendiener machten, der im Namen seines Götzen zu allem Bösen fähig ist; da aber Gott die von der Wirklichkeit entfernteste und somit schädlichste Personifikation ist, darum entbrannte er vor Begierde, sogar die Idee Gottes zu vernichten. Auf diese Weise unterwühlte er die stärkste Stütze des sozialen Lebens, — und das war es, was Herzen zu ihm hinzog. Zugleich aber erkannte Proudhon trotz seinem Nihilismus im Bereiche der Ideen die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Ordnung an. Bedingung der Ordnung ist der Gehorsam, nur nicht Personen oder Idealen gegenüber, die von diesen Personen dargestellt werden, sondern den Ideen, besonders der Idee der Gerechtigkeit gegenüber. Und von der letzgenannten Idee leitete dieser Anarchist seine reformatorischen Einfälle ab, in denen er den Menschen zuerst von den Fesseln der Religion, des Staates und der Gesellschaft befreite, dann aber zum Sklaven der Idee der Gerechtigkeit machte und auf dieser Bahn wieder umkehrte, indem er seinen Anarchismus durch die Anerkennung der Pflichten des Individuums der Gesamtheit gegenüber milderte.

Und hier liefen seine und Herzens Wege auseinander. Nachdem Herzen die in der Lehre Hegels enthaltene Wahrheit einmal angenommen hatte, beschloß er sie bis auf den Grund zu erschöpfen, und alle aus ihr fließenden Konsequenzen kennen zu lernen und anzuerkennen, ohne vor irgend etwas zurückzuschrecken. Der Gottmensch ist frei, vertrauen wir ihm, möge er seine Freiheit verkünden, es leben ja in ihm die Gefühle der Liebe und des Opfermuts und die werden ihn vor den Verirrungen des Egoismus bewahren. Dem Ernst der Pflicht, welche die Entwickelung des Individuums hemmt, stellte er

die Poesie freier Erhebungen der Seele gegenüber, die es gewaltsam über die Schranken der Alltäglichkeit hinausdrängt. Es schmerzte ihn, daß Proudhon, der so mutig den Götzenbildern der Menschheit gekündigt und die Moral auf den einzigen realen Boden, in die menschliche Seele, „die nur den Verstand und keine fremden Götter vor ihm anerkennt," verpflanzt hatte, — daß nach alledem eben dieser „große Ikonoklast plötzlich vor der befreiten menschlichen Individualität erschrak" und zurücktrat. „Er hat die Individualität getötet — ruft Herzen — zu Ehren eines unmenschlichen Gottes, des kalten Gottes der Gerechtigkeit, des Gottes des Gleichgewichts, der Ruhe, des Gottes der Brahminen, die nach einem unendlichen Nichts, nach Vernichtung alles dessen, was persönlich ist, streben. Auf dem verwüsteten Altare hat er die Wage aufgestellt, ein neues Kaudinisches Joch für die Menschheit ...." „Die Gerechtigkeit, zu der er strebt, ist nicht einmal eine künstlerische Harmonie der Republik Platos, noch eine feine gleichmäßige Abwägung der Leidenschaften und Opfer. Der Tribun Galliens hat nichts von dem anarchischen und leichtsinnigen Griechenland entlehnt, sondern mit gleichgültigem Stoizismus die persönlichen Gefühle niedergetreten, an eine Versöhnung derselben mit den Anforderungen der Familie und der Gesellschaft wollte er nicht einmal denken. Das erlöste menschliche Individuum machte Proudhon zu einer Schildwache, einem Arbeiter ohne Lohn: sie soll dienen und Wache stehn bis zum Tode, soll in sich alle Gefühle, alle Leidenschaften niederdrücken und alles der Pflicht aufopfern, denn sie ist nicht sie selbst, ihr Wesen, ihre Bedeutung sind außer ihr, sie ist ein Organ der Gerechtigkeit ...." In dieser Gesellschaft von Individuen, die im Namen der Idee der Gerechtigkeit ihren Willen verleugnen, erkannte Proudhon nur die Familie an, die für den Menschen eine strenge Schule der

Pflicht ist, und verbannte aus dieser Schule die Poesie: „Die Ehe ist bei Proudhon kalt wie Eis, sie ist kein Triumph der Liebe, sondern ein Triumph über die Liebe; je weniger Liebe zwischen der Frau — der Köchin — und dem Manne — dem Arbeiter — um so besser." Kurz: „das Gefühl ist vertrieben, alles erstorben, die Blumen sind verschwunden, geblieben ist nur die ermüdende, stumpfsinnige, verzweiflungsvolle Arbeit des Proletariers ...." Es gibt keine Poesie der Kirche mehr, keine Glaubensschwärmerei, keine Hoffnung auf das Paradies, ja, man wird nach den Versicherungen Proudhons nicht einmal Verse machen in jener Epoche, der Arbeit aber wird es immer mehr geben ...." „Zu Gunsten der Freiheit des Individuums, der Selbständigkeit der Tat, der Unabhängigkeit kann man der Annehmlichkeit religiöser Träume entsagen — aber allem entsagen, um die Idee der Gerechtigkeit zu inkarnieren, welch ein Unsinn!"

Diese charakteristischen Worte Herzens über Proudhon mögen als Einleitung zur Besprechung desjenigen Buches dienen, das den Titel „Vom anderen Ufer" führt, das hervorragendste Werk Herzens ist und ihn nicht nur zum Vater der russischen Revolution, sondern zugleich auch zum Philosophen des europäischen Anarchismus macht.

II.

Im Laufe der ersten sechs Jahre seiner Wanderschaft durch Europa verweilte Herzen abwechselnd in Paris, Italien, London, in der Schweiz und in Nizza. Nach dem Hinscheiden seiner Frau im Jahre 1853 schlug er seinen Wohnsitz in London auf. Der Tod des Vaters setzte ihn in den Besitz eines großen Vermögens; an Existenzmitteln fehlte es also nicht, und bald wurde sein Haus zum Zufluchtsort politischer Emigranten aus Rußland und anderen Ländern. Seine

Tasche nahmen sie häufig reichlich in Anspruch, nicht minder machten sie sich seine Protektion zunutze, denn Herzen unterhielt ausgedehnte gesellschaftliche Verbindungen, besonders da er mit den hervorragendsten Vertretern der Emigration und der revolutionären Bewegung in ununterbrochener Berührung stand. Ganz besonders hatte er Stanislaus Worcel liebgewonnen, durch den er zu der polnischen Emigration in nähere Beziehungen trat; auch mit Kossuth und Mazzini stand er in freundschaftlichem Verkehr.

Als nach der Thronbesteigung Alexanders II. Rußland etwas freier aufatmete und die Hoffnung winkte, daß eine ganze Reihe liberaler Reformen, vor allem aber die wichtigste unter ihnen, die Aufhebung der Leibeigenschaft, würde verwirklicht werden, gründete Herzen im Jahre 1857 in London die Zeitschrift „Kolokol" (Glocke), die nicht nur zur ersten freien Tribüne Rußlands, sondern sogar zu einer Macht wurde, auf die selbst die russische Regierung Rücksicht nahm. Diese Bedeutung und diesen Einfluß verdankte die Zeitschrift einerseits dem Talent Herzens, andererseits den ausgezeichneten Informationen und Korrespondenzen, die ihr von den angesehensten Vorkämpfern des Liberalismus in Rußland zugesandt wurden. Die Hefte des „Kolokol" lagen auf den Schreibtischen der Minister und der Großfürsten; aufmerksam las sie Alexander II. und richtete sich zuweilen nach den darin enthaltenen Fingerzeigen. Ein charakteristisches Merkmal von dem Einflusse des „Kolokol" führt in seinem Briefe an Herzen vom Jahre 1858 Turgenjew an. Man hatte aus sonst nicht näher bekannten Gründen die Schauspieler des Moskauer Staatstheaters bei der Auszahlung der Gage übervorteilt; diese delegierten den Ältesten unter sich, den berühmten Stschepkin, als Kläger an den Würdenträger Gedeonoff, von dem ihr Los abhing. Dieser hatte für

die Klage taube Ohren. „Also bleibt nichts anderes übrig — sagte Stschepkin — als bei der Redaktion des „Kolokol“ eine Beschwerde einzureichen.“ Gedeonoff gab sofort nach; das ihnen zukommende Geld wurde den Schauspielern zurückerstattet.

Im Jahre 1863 ergriff Herzen energisch die Partei Polens, und dies stürzte ihn bei einem bedeutenden Teil der russischen Gesellschaft ins Verderben; sein Einfluß begann zu wanken, wurde immer geringer und hörte schließlich ganz auf. An seine Stelle trat der böse Geist Rußlands, Katkow. Dieser Mensch wurde zum Inspirator der Politik der Regierung, welche Politik der Freund, Gefährte und Erbe Katkows — Pobiedonoszew eben in diesem Geiste bis in unsere Zeit geführt hat. Das Anschwellen der revolutionären Strömungen in Rußland war für Herzen durchaus kein Trost. Seine Träume und Bestrebungen waren von dem Geiste Schillers und der Romantik durchweht, während jene, die das von ihm begonnene Werk der Befreiung Rußlands weiterführen sollten, sich durch krassen und engen, extremen und fanatischen Materialismus auszeichneten. Diese beiden Stimmungen aber schlossen einander gegenseitig aus. Der geistige Aristokratismus Herzens, seine ästhetischen Liebhabereien, seine gesellschaftliche Eleganz, begleitet von glänzendem Witz, der sich jenen gegenüber, denen der Atem fehlte, ihm auf den steilen Berg nachzuklettern, in beißende Ironie verwandelte, gab ihm in den Augen des jungen Geschlechtes der Revolutionäre den Schein abstoßender Vornehmheit. Gebrochen von alledem, verbrachte Herzen die letzten Jahre seines Lebens in geistiger Vereinsamung. Er starb im Jahre 1870.

Sein Buch „Vom anderen Ufer“ gab Herzen zuerst in deutscher Sprache im Jahre 1850 heraus. Er verleiht darin seiner Enttäuschung über den Westen einen mächtigen,

flammenden Ausdruck. Ein Freudenschrei — erzählt er in seinem Tagebuch — entrang sich seiner Brust, als er zum erstenmal den russischen Grenzpfahl hinter sich sah, auf freiem Boden, fern von der dumpfen Kerkerluft und Gendarmenatmosphäre seines Vaterlandes, doch dauerte die Freude nicht lange. Er hatte sich eine ideale Vorstellung von dem Westen als dem gelobten Lande des Fortschrittes und der Freiheit zurechtgelegt; nun aber, da er ihn in der Nähe betrachtete, schien es ihm, daß jene durch die französische Revolution erkämpfte Freiheit nur darin bestand, daß am Ruder der Gesellschaft statt der Aristokratie die Bourgeoisie stand — und alles mehr oder minder beim alten geblieben war. Unter den beiden Übeln aber zog Herzen die Aristokratie der Bourgeoisie vor. „Der Nachfolger der glänzenden Aristokratie und des groben Plebeismus — schrieb er — der Spießbürger hat in sich die auffallendsten Mängel vereinigt, seine Vorzüge aber verloren: er ist reich wie ein Herr und geizig wie ein Krämer; das ist ein Freigelassener." Und unter dem Einfluß dieser Enttäuschung begann er sehnsüchtig nach Rußland zurückzublicken und neigte, ohne seinen revolutionären Standpunkt aufzugeben, doch zum Slavophilismus, aber nicht in der Richtung der Orthodoxie und des Absolutismus, sondern nach der Seite hin, daß er von dem russischen Volke, das in den Grundsätzen der gemeinschaftlichen Bodenverwaltung erzogen war, jene frische Macht erwartete, die ihm die Möglichkeit bieten konnte, die morsche Organisation Europas zu erneuern.

In dieser Stimmung, Europa vom anderen Ufer, d. h. von einer geistigen Isolation aus betrachtend, fern von allem von dem es bewegt wird, fern selbst von den Idealen und Kämpfen Europas, die es im Namen jener Ideale aussicht, schrieb er seine Skizzen, denen er den charakteristischen

Titel „Vom anderen Ufer“ gab. Sie bilden kein geschlossenes Ganze und entstanden in den Jahren 1847 bis 1849 unter dem Eindruck verschiedener Ereignisse; infolge dessen kommen in ihnen Widersprüche in Sachen von geringerer Bedeutung vor, zuweilen wiederholt sich der Verfasser, der Ton, die Stimmung wechseln, aber sie sind, so wie die Reisebilder Heines durch die Einheitlichkeit der philosophischen Weltanschauung fest mit einander zusammengefügt, mit dem Unterschiede jedoch, daß Herzen als damals schon gereifter Mann und in der innersten Seele feuriger Idealist die Dinge bedeutend ernster und tiefer erfaßte als Heine.

Der erste Abschnitt, „Vor dem Gewitter“ betitelt und vor der Revolution von 1848 geschrieben, enthält eine in ruhigem Ton gehaltene Kritik der ihrem Untergang zuwankenden europäischen Zivilisation. Die Kritik führt bis zur rücksichtslosen Negation, aus der sich der Nihilismus der Anarchie weiterspinnt, die auf die Grundsätze Feuerbachs gestützt ist. Herzen wendet die Form des Dialogs an. Das Gespräch findet auf dem Verdeck eines Dampfers in einem Augenblick statt, der den nahen Anzug eines Gewitters verkündet. In der Stimmung der Gedanken ertönen zwei Klänge: der Pessimismus des Gefühls, daß alles vom blinden Zufall regiert wird und die Melancholie eines Menschen, der von der Veränderlichkeit aller Dinge, die in ewiger Bewegung unbekannten Zielen zustreben, durchdrungen ist.

Und gerade das zweite absorbiert ihn am stärksten; in Verbindung mit der aus den Anschauungen Feuerbachs fließenden Apotheose des Augenblicks wirft es ihn in den Abgrund des Nihilismus. „Alles auf der Welt vergeht — sagt der Tischgenosse, dem der Verfasser seine eigenen Gedanken in den Mund legt — und ich begreife nicht, wie Sie dieser so gewöhnliche, so abgedroschene Gedanke verletzen kann.“ „Wer

mag denn der Natur darob zürnen, daß die Blumen sich am Morgen entfalten und schon am Abend verblühen, daß sie einer Rose und einer Lilie nicht die Dauer eines Feuersteins zu geben wußte? Und solchen prosaischen dürftigen Standpunkt wollen Sie in die historische Welt hineinbringen? Aber wer hat denn die Zivilisation einzig durch das Anwendbare, Nützliche begrenzt, wer hat den Zaun um sie gezogen? Sie ist ja unendlich wie der Gedanke, die Kunst; es ist ihr ein Genuß, das Leben zu idealisieren, sie feiert die Apotheose des Bestehenden. Aber das Leben (d. i. die Natur) ist um so weniger verpflichtet, ihre Phantasien zu realisieren, als es dann nur eine verbesserte Auflage des Bestehenden wäre, während es doch stets Neues sucht." — „Also nehmen Sie den Fortschritt — diesen Faden, der alle Pulsationen der Geschichte zu einem harmonischen Ganzen zusammenknüpft, nicht an?" — „Der Fortschritt ist eine unveräußerliche Eigenschaft jeder sich ihrer selbstbewußten Entwicklung, sofern sie nicht auf ihrer Bahn gehemmt war; er ist das tätige Gedächtnis und die physiologische Vervollkommnung des Menschen durch das gesellschaftliche Leben." — „Und Sie sehen hierin kein Ziel?" — „Nein, ich sehe hierin eine Konsequenz! Wenn der Fortschritt ein Ziel ist, wer ist denn dieser Moloch, der in dem Maße, als die müden Arbeiter sich ihm nähern, anstatt ihnen den Lohn zu reichen, immer weiter zurückweicht, und der zum Troste für die erschöpften, unter der Last der Arbeit erdrückten Massen, die ihm ihr ‚morituri te salutant!' entgegenrufen, nur die *eine* Antwort hat: ‚Nach Eurem Tode wird es auf Erden viel besser sein!' Wie? Und sie verurteilen auch die Leute zu dem armseligen Los der gebückten Karyatiden, die ewig eine Terrasse auf ihrem Haupte tragen, eine Terrasse, auf der, wie man sagt, andere tanzen werden? Sind wir denn nur dazu da, um bis an die Knie im Schlamme eine Barke fortzuziehen,

die einen Schatz birgt und auf deren Flagge die Worte stehen: Zukünftiger Progreß' . . . .?" „Ein unendlich weites Ziel ist kein Ziel, ein Ziel muß näher und erreichbar, also entweder der Arbeitslohn oder der Genuß der Arbeit sein." —

Daraus folgt, daß jedes Geschlecht nur für sich selbst da ist. „Die Natur macht nicht nur die Generationen nicht zu Mitteln, die Zukunft zu erreichen, sondern sie kümmert sich auch gar nicht darum, sie geht ganz in der Gegenwart auf, sie ist bereit, wie Kleopatra, die kostbarste Perle in Wein aufzulösen, um sich einen momentanen Genuß zu schaffen, sie hat das Herz einer Bajadere, einer Bacchantin."

Daraus ließe sich die Stirnersche Konsequenz von dem Leben für sich selbst ziehen, ohne den Gedanken an ein Morgen und an die Menschheit. So ist es nicht. Der romantische, Schillersche Idealismus reißt Herzen zur Tat und zu Opfern hin im Namen des allgemeinen Wohls. Wenn also jeder Augenblick, der die Synthese von allem, was vor ihm war, und eine neue Erscheinung der sich in dem Weltall entwickelnden Idee ist, nur darum entsteht, um bald zu verschwinden, so braucht man auf die Gegenwart weiter keine Rücksicht zu nehmen und muß umso rüstiger dem Endziel zustreben, um es noch zu Lebzeiten verwirklicht zu sehen. Also keine Evolution, sondern Revolution. „In der Geschichte ist alles Improvisation, alles Wille, da ist alles extemporiert, keine vorausgemachten Beschränkungen, keine Marschrouten, man hat Stoff und Bedingungen, man hat die heilige Unruhe, das Feuer des Lebens und der Tätigkeit, man hört den ewigen Aufruf an die Kämpfer, vorzutreten, ihre Kräfte zu versuchen, auf allen Wegen zu gehen; wo es aber keinen gibt, dort bahnt sich ihn ein genialer Mensch." — „Wenn aber kein Kolumbus sich findet?" — „So wird es Cortez statt seiner durchführen."*)

*) Die letzten Worte finden sich nur in der russischen Ausgabe.

Die folgenden Abschnitte wurden nach dem Jahre 1848 geschrieben.

Unter dem schweren Eindruck des nutzlosen Blutvergießens hörte Herzen auf, an einen Kolumbus zu glauben und erwartete von jetzt an das Heil von Männern wie Cortez, die in einem Meer von Blut die ganze gegenwärtige Ordnung ertränken werden. In seiner Erbitterung wendet er sich heftig gegen alle, die der Vergangenheit irgendwelche Bedeutung beilegen, er beschließt, alles in der Welt zu entlarven, sogar das, was allgemein als heilig gilt. Er ruft nicht nur die Vergangenheit, nicht nur die Religion und den Staat vor Gericht, sondern auch die Schöpfungen der Revolution, also die Republik, den Parlamentarismus und alle Begriffe vom Bürger und seinem Verhältnis zum Staat und den übrigen Bürgern. „Hinrichtungen — schreibt er — wird es viele geben; wir werden uns in die Notwendigkeit finden, manches zu opfern, das uns nahe und teuer ist. Es ist aber auch nicht schwer, das zu opfern, was wir hassen. Darin liegt ja gerade der Wert des Opfers, daß wir auch das, was uns teuer ist, hingeben, sobald wir nur überzeugt sind, daß es falsch ist." Und in seinem Vernichtungseifer geht er so weit, daß er sogar gegen jenen Glauben an die Menschheit, der der Leitstern und das einzige ideale Prinzip revolutionärer Träume ist, seine Pfeile richtete. Ohne religiösen Sinn hatte Herzen nie weder an Gott noch an den Himmel geglaubt und schien gar nicht anzunehmen, daß andere aufrichtig daran glauben konnten. Nun aber, da seine Negation immer weitere Kreise umfaßte, übertrug er sie aus den Sphären der Metaphysik auf das Gebiet des Lebens; er fühlt das Verlangen, jeglichen Glauben zu verfolgen, durch scharfe Angriffe in Zweifel zu ziehen und durch ironische Ausfälle lächerlich zu machen: „Erklären Sie mir doch — sagt er zu dem Revo-

lutionisten — wie es kommt, daß es lächerlich ist, an Gott, aber nicht lächerlich, an die Menschheit zu glauben; daß es dumm ist, an das Himmelreich zu glauben, während der Glaube an die irdischen Utopien vernünftig ist. Wir haben jede positive Religion verworfen, aber alle religiösen Gewohnheiten beibehalten und glauben nach Verlust des himmlischen Paradieses an ein irdisches und wir prahlen noch damit?! . . ."

Und es verbirgt Herzen weder vor sich selbst noch vor anderen, daß das Resultat seiner in schrankenlose Negation auslaufenden Kritik nur das Chaos der Vernichtung sein kann; im Gegenteil, das Bild der rauchenden Trümmerhaufen des heutigen Gesellschaftsbaues reizt seine Einbildungskraft. „So mögen von neuem Revolutionen ausbrechen — ruft er — so möge von neuem das Blut in Strömen dahinfließen. Und was wird aus diesem Blute? Wer kann das wissen? Aber möge kommen, was da wolle, es ist genug, daß in diesem Brande des Wahnsinns, des Hasses, der Rache, der Wiedervergeltung und des Haders die Welt untergehen wird, welche den neuen Menschen niederdrückt, welche ihn am Leben hindert, welche die Verwirklichung der Zukunft nicht erlaubt. Ist denn das noch nicht genug: Und deswegen lebe das Chaos und die Extermination! Vive la mort! Platz der Zukunft! Wir aber wollen die Henker der Vergangenheit sein!"

Aber auch in diesem anarchistischen Ausruf hallt nicht der Ton des Glaubens, denn Herzen glaubt nicht an die Revolution. Als Kritiker der Revolution ist er ebenso unerbittlich wie als Kritiker der heutigen gesellschaftlichen Ordnung und des ganzen geschichtlichen Nachlasses. Vorwurfsvoll sagt er von den Führern der revolutionären Bewegungen in Europa, daß sie Idealisten seien, die bereit wären in den Tod zu gehen, die aber ihr Ziel nicht erreichen werden, da sie mit der Vergangenheit nicht zu brechen wissen, da sie mit tausend

Fäden mit ihr verknüpft und nicht fähig sind, sie mit dem Blick zu betrachten, wie er, der geistig freie Russe, d. h. vom anderen Ufer. Doch sind die Lenker und Führer noch das wenigste. Das Unglück der Revolution ist die Masse, die sie macht. Widerlich sind ihm die „Konservatisten der Revolution", die, durch ein vorherbestimmtes Programm eingeengt, nicht imstande sind, auch nur einen Schritt vorwärtszuschreiten. Aber außer diesen naiven Menschen wimmelt es dort von verkannten Künstlern, verunglückten Schriftstellern, verbummelten Studenten, beschäftigungslosen Advokaten, kurz, von eingebildeten aber talentlosen Menschen, die wohl große Ansprüche, aber keine Ausdauer und Kraft zur Arbeit haben. Diese Karrierenreiter der Revolution, diese genußsüchtigen, arbeitsscheuen, pflichtvergessenen Müßiggänger erwecken in ihm einen grenzenlosen Abscheu. Er taucht seine Feder in Galle, wenn er von diesem revolutionären Gesindel schreibt. Durch den Reichtum und die Macht seiner Seele, durch das romantische Schöne deren Träume hoch emporragend, läßt er dem stolzen Gefühl seiner Erhabenheit rücksichtslos die Zügel schießen.

Derartige Erwägungen führen Herzen immer auf folgenden Schluß zurück: „Je schlimmer es ist, desto besser!" Möge diese Welt, in der es nichts gibt, was der Liebe verlohnte, so schnell als möglich untergehen. „Nur ein Trost bleibt! Die künftigen Generationen werden immer mehr ausarten und verfallen, ihr Geist und ihre Herzen werden ganz verarmen, sie werden nicht die Kraft in sich fühlen, Taten wie wir zu vollbringen, unsere Gedanken werden sie nicht verstehen! .... Und diese schwachen, unvernünftigen und greisenhaften Generationen werden sich mühsam zu einem Ausbruch, zu einer Lava hinschleppen, die sie unter ihrer Steindecke begraben und der Vergessenheit — der Chroniken übergeben wird."

„Und dann?"

„Dann kommt der Lenz und neues junges Leben rauscht auf ihren Gräbern. Die Barbarei der Jugend, voll ungeschlachter doch gesunder Kraft, tritt statt der altersgrauen Barbarei der früheren Generationen auf den Schauplatz. Wilde, frische Stärke dehnt die junge Brust der jungen Völker, es beginnt ein neuer Kreislauf der Ereignisse — der dritte Band der Weltgeschichte. Ihr Grundton ist jetzt schon leicht zu enträtseln. Am hellsten klingen die sozialen Ideen — und der Sozialismus erschöpft sich in allen seinen Phasen bis zu den äußersten Konsequenzen, ja bis zum Absurdum. Da entringt sich der Titanenbrust der revolutionären Minderheit abermals ein Schrei der Negation — und abermals entbrennt ein Kampf auf Tod und Leben, in dem der Sozialismus die Stelle des heutigen Konservatismus einnehmen und durch eine zukünftige, uns unbekannte Revolution besiegt werden wird."

Bevor jedoch dies alles geschehen wird, was sollen jene wenigen machen, die so wie Herzen fähig wären, sich über das Niveau der allgemeinen Torheit zu erheben? „Predigt — lautet die Antwort — die Botschaft vom Tode, zeigt den Menschen jede neue Wunde auf der Brust der alten Welt, zeigt ihnen jeden Erfolg der Zerstörung, zeigt ihnen die Schwächlichkeit all ihres Beginnens, die Kleinlichkeit all ihrer Bestrebungen; setzt ihnen auseinander, daß diese alte Welt nicht mehr genesen kann, daß sie weder Stützen noch Glauben hat, daß sie von niemandem mehr geliebt wird, daß sie sich an Mißverständnissen festklammert; zeigt ihnen, daß jeder von ihr errungene Sieg ein Messerstich in die eigene Brust ist . . . . Predigt den Tod als die frohe Botschaft der herannahenden Erlösung!"

Da aber die heutige Welt Verachtung verdient, so ist es am besten, vor ihr zu fliehen, durch das eigene Leben dem Protest und der Erlösung Ausdruck zu verleihen und fern vom

alltäglichen Lärme der Menschen die frohe Botschaft vom Tode zu verkünden. „Mit der Gegenwart haben wir ebenso viel gemein wie mit China (die physiologische Verbindung und die Gewohnheiten natürlich ausgenommen). Und dies ist bis zu dem Grade richtig, daß selbst in jenen seltenen Fällen, da die Menschen dieselben Worte und Losungen aussprechen, wie wir, sie dieselben doch anders verstehen. Wollt Ihr etwa die Freiheiten der Montagnards, die Ordnung gesetzgebender Versammlungen, die ägyptische Organisation kommunistischer Arbeiten?! . . ." Kurz, „wir Wenigen, Tugendhaften aus Sodom und Gomorrha bilden, stark an Geist und doch schwach in der Tat, die protestierende Minderheit." — Und dieses Gefühl der Vereinsamung und der Stolz, die wahre Kenntnis der Welt zu besitzen, ließen ihn diesen Abschnitt Omnia mea mecum porto betiteln.

Auf diese Weise gewinnt über die Begierde der Vernichtung, die die Einleitung zur Erbauung einer neuen Ordnung ist, der aristokratische Abscheu gegen die revolutionäre Praktik die Oberhand, der Abscheu gegen jene törichten, flachen und niedrigen Menschen, welche die Zerstörung ins Werk setzen werden — und Herzen zog es vor, sich an das andere Ufer zu stellen und von dort aus gleichgültig die Menschen und die Ereignisse zu betrachten, in der Überzeugung, daß die Welt auch ohne sein Zutun mit schnellem Lauf dem Tod in die Arme eilen wird. „Faßt man alles in dieser Weise auf — sagt Herzens Tischgenosse aus dem ersten Abschnitt — so wird man am Ende nicht nur aufhören, sich zu ärgern und zu handeln, sondern sogar der Wunsch, tätig zu sein, wird erlöschen." — „Meiner Meinung nach ist — antwortet Herzen — wie Sie wissen, Begreifen schon Handeln, schon Verwirklichen."

Welch charakteristischer Ausspruch! Mit diesen Worten stellte sich Herzen, der Denker und Anarchist, auf denselben Standpunkt, den heute Leo Tolstoj, der zweite nicht minder große, aber verschiedenartige Anarchist eingenommen hat. Beide sahen ein, daß die heutige Welt im absoluten Gegensatz zu ihrem Ideal stand und Tod und Vernichtung verdiente, bebten aber vor dem drohenden Gespenst blutiger Taten zurück, die ihre Lehre nach sich ziehen mußte; vor Gewaltakten der Zerstörung wurden sie sowohl durch das ästhetische Gefühl, das in Herzens Seele mit solcher Kraft hervortrat, als auch durch das moralische Gefühl, welches die geistige Essenz der Persönlichkeit Tolstojs bildet, zurückgehalten. Beide begriffen jedoch als Kenner der menschlichen Seele, daß die Taten der Liebe und Aufopferung, welche die Welt erlösen, nur wenigen Auserwählten zugänglich sind. Daher gelangten beide zu demselben Schluß, daß diese Taten der Liebe und der Aufopferung, wenn auch nur in geringem Maße, durch das bloße, der Tat sogar unfähige Verständnis jenes Bösen, das die Welt ergriffen, ersetzt werden können. Mit anderen Worten: es steht jedem frei, weder zu handeln noch zu arbeiten, weder sich selbst zu entsagen noch sich für die Idee aufzuopfern, wenn er sich nur genaue Rechenschaft davon ablegt, daß die gegenwärtige Ordnung weder die Kritik der Vernunft noch die Kritik des Herzens aushält, und diese Ordnung wird von selbst zusammenbrechen, da sie keinen Verteidiger finden wird. Diesen Gedanken führte Tolstoj mit voller Energie in seinem Buch durch „Das Reich Gottes ist in uns". „Lebet weiter, wie ihr bisher gelebt habt, nur seid überzeugt, daß euer Leben schlecht ist — und die Kraft dieses Gedankens, wenn er zum Gedanken aller geworden, wird so gewaltig sein, daß sie die heutige Welt auseinander sprengen wird", — in diesen Worten ließe sich die Anschauung Tolstojs über das

Verhältnis des Lebens des menschlichen Individuums zum Ideal zusammenfassen. Dasselbe sagte Herzen, doch der Zögling des Romantismus und Verehrer des Schönen kleidete den Gedanken, den uns heute Tolstoj in seiner häßlichen Nacktheit dargestellt hat, in das Gewand majestätischer Resignation. „Erinnern Sie sich — schreibt Herzen — der römischen Philosophen, die in den ersten Jahrhunderten des Christentums lebten. Ihre Lage hatte viel Ähnlichkeit mit der unsrigen; die Gegenwart entrann ihnen, mit der Zukunft und mit der Vergangenheit lagen sie im offenen Kampfe. Fest überzeugt, daß sie klarer, besser als die andern die Wahrheit verstehen, sahen sie kummervoll, des unmittelbaren Mitwirkens beraubt, auf die sich auflösende und auf die ins Leben tretende Welt. Sie fühlten tief in ihrer Brust, daß sie mehr Recht hatten als diese beiden Welten und daß sie doch viel schwächer waren als beide. Ihr Kreis wurde mit jedem Jahre enger und enger, mit dem Paganismus hatten sie außer der Lebensweise und den Gewohnheiten beinahe nichts gemein gehabt. Die gezwungenen Versuche eines Julian und seiner Restauration waren nicht minder lächerlich als die Restaurationen eines Ludwigs XVIII. und Karls X. Auf der andern Seite beleidigte die christliche Theodicee ihre weltliche Weisheit; sie, denkende Menschen, konnten nicht diese kindliche Sprache annehmen; die Teilnahme für sie verringerte sich, die Erde begann unter ihren Füßen zu schwinden . . . . Die Lage war sehr schwer, aber sie verstanden die Kunst, großartig und stolz zu warten, bis der Orkan einen von ihnen in seinen Strudel riß, sie verstanden die Kunst, zu sterben, ohne den Tod zu suchen und ohne Anspruch, sich und die Welt durch ihren Tod zu retten. Kaltblütig, teilnahmslos gegen sich selbst und in anderen kein Mitgefühl erweckend, gingen sie unter; sie verstanden die Kunst, vom Tode verschont, sich ernst in ihre Toga zu hüllen und

würdevoll schweigend dem Schicksale Roms und der Menschen zuzusehen. Ein Gut nur blieb diesen Ausländern ihrer Zeit, das ruhige Gewissen, das tröstende Bewußtsein, daß sie vor der Wahrheit nicht erschraken, daß sie hinreichende Kräfte in ihrer Brust fanden, um ihr da treu zu bleiben, wo sie von allen verlassen wurde."

In dieser aufrichtigsten Schrift Herzens reichte der forschende philosophische Gedanke der poetischen Träumerei, — die Wissenschaft der Kunst — die Hand und der russische Schriftsteller schuf ein Werk, das man die lyrische Philosophie unserer Zeiten nennen könnte und das ihn zum Schöpfer des europäischen Anarchismus, d. h. zur glänzendsten Erscheinung unter denen macht, die versucht hatten, jenem Auswuchs der Revolution, welcher Anarchismus heißt, eine philosophische Begründung zu geben. Aber die romantische Stimmung nahm die Oberhand — und das ganze Werk erscheint uns als der Erguß einer Seele, die sehnsuchtsvoll dem Ideal zustrebt, doch mit nüchternem Auge die Wirklichkeit anblickt, überzeugt, daß das Ideal in unerreichbarer Ferne liegt, und die im Anfall der Verzweiflung die ganze Welt durch die Macht rücksichtsloser Negation annulliert. Mit einem Wort, es ist eine Analyse, die vom Herz inspiriert, aber vom anderen Ufer durchgeführt wird, worin eben ihre Originalität und ihr Zauber enthalten ist. So analysierend trat Herzen als extremer Individualist, als Schwärmer für die Harmonie grenzenloser Geistesfreiheit mit grenzenlosem Opfermut für die Gesamtheit auf, für eine Harmonie, die nur in der Sphäre der Religion möglich ist, da sie sich andernfalls, wie dies eben bei Herzen geschah, in einen mißlungenen Versuch, den Anarchismus mit sozialistischen Träumereien zu verbinden, umwandelt. Und eben dieses Bewußtsein, daß sich sein Ideal unter den gegebenen Bedingungen nicht werde verwirklichen lassen, trieb ihn an das andere Ufer.

Aber jenes andere Ufer, das ist weder eine andere Welt noch etwas Abstraktes. Dieses andere Ufer ist Rußland. Mochte auch Herzen jeglichen Glauben leidenschaftlich verleugnen, so konnte er doch nicht ohne Glauben leben: er klammerte sich an Rußland, besonders aber an der russischen Gemeinde mit ihrer kommunistischen Organisation als letztem Rettungsanker fest und begann sich einzureden, daß eben deswegen das russische Volk vor allen anderen Nationen dazu berufen sei, bei der Verwirklichung der sozialistischen Ideale eine dominierende Stellung einzunehmen. — „Weshalb wird Rußland jetzt seine ländliche Kommune verlieren, da es sie durch die ganze Periode seiner Entwicklung zu einem Staate bewahren konnte, da es sie unter dem schweren Joch des moskauischen Zarismus, sowie unter der europäischen Autokratie der Kaiser unangetastet ließ? Es ist ihm vielleicht leichter, die unnatürliche, gar nicht im Volke wurzelnde Administration als die Kommune zu verlieren . . ." Ja, er redete es sich ein, denn sein Sinn war allzu kritisch, um auf einer so schwankenden Grundlage die Hoffnung einer besseren Zukunft aufzubauen. Daher wurde Herzen von seinem besten Kritiker, Strachow, mit Recht als der slavophilisierende Nihilist bezeichnet, der durch den Glauben an Rußland seinen philosophischen Nihilismus zu mildern suchte.

Kurz: bei Herzen wurde der in seinen Anfängen so ausdrückliche Europäismus zn einer neuen Abänderung des messianischen Glaubens an die Gesta Dei per Russos. Ganz im Widerspruch zu dem slavophilischen Messianismus, der von dem russischen orthodoxen Zaren und dem ihm treuen orthodoxen Volke die Erlösung der verfallenden Welt erhoffte, verkündete Herzen, daß die russische Revolution mitsamt dem Bauern, der ihr Held sein würde, der Menschheit ein neues Losungswort bringen werde — und schuf so einen revolutionären Messianismus.

Sollte aber dieses neue Losungswort, das Rußland der Welt geben soll, gleichbedeutend sein mit dem Ausruf Herzens „Es lebe das Chaos und die Zerstörung, Vive la mort?"

Nein. Herzen schrieb — was kein Europäer je gewagt hätte — vom anderen Ufer eine so mitleidslose und vernichtende Kritik Europas, daß diese in der Tat zu einer neuen Parole Rußlands Europa gegenüber wurde, diese neue Parole aber lautete: Es lebe die Anarchie. Mit einer ähnlichen, doch noch grausameren Kritik trat in unserer Zeit Leo Tolstoj auf und gelangte zu demselben Schluß. Beide Anarchismen hatten sich im Glanze idealer Träume entfaltet. Aber Tolstojs Lehre wurde von dem Hauche evangelistischen Geistes veredelt und gestaltete sich in einen christlichen Anarchismus um, der alle Gewaltmaßregeln verwarf und sich auf keinerlei Weise zur Rechtfertigung derartiger Erbärmlichkeiten hätte verwenden lassen, wie die französischen Revolutionisten solche mit der Lehre Rousseau's in Einklang zu bringen wußten. Für Herzen dagegen war das Evangelium ein stummes Buch, seine Seele aber glühte von romantischer Begeisterung für die idealen Regungen des menschlichen Geistes, für jene sehnsuchtsvollen Träume, von denen Schiller, sein Lieblingsdichter, fortgerissen wurde, über den er die wunderschönen Worte aussprach: der hat nie ein Herz gehabt, der ihn nicht geliebt, dessen Herz aber ist verwelkt, der ihn zu lieben aufgehört hat.

Nun aber muß jeder wahre Idealismus, sollte er in seinen politischen und sozialen Träumereien und Bestrebungen noch so radikal auftreten, in seiner Taktik mehr oder minder konservativ sein, da ihm der Weg des Terrorismus, auf den ihn lediglich die äußerste Verzweiflung hinstoßen könnte, fremd und widerlich ist. Das eben gilt von Herzen. Die Verwegenheit seines Gedankens, der unaufhaltsam dem Endziel zueilte und vor keiner Konsequenz, ja nicht einmal vor dem Ausruf „es lebe das

Chaos, die Zerstörung und der Tod", zurückbebte, stand in auffallendem Widerspruch zu seiner Vorsicht im Handeln. Dieser Mensch, den der Kampf gegen den nihilistischen Absolutismus Nikolaus I. zum revolutionären Nihilismus geführt hatte, verwandelte sich, sobald mit der Thronbesteigung Alexanders II. der Hoffnungsstrahl einer besseren Zukunft aufleuchtete, in einen nüchternen Beobachter, der mit den Bedingungen des Ortes und der Zeit sehr wohl zu rechnen wußte; seine Anschauungen über die Bauernreform wurden sogar in den Kanzleien der Minister in Erwägung gezogen . . . Doch war er nicht imstande, dabei stehen zu bleiben. Eben jene Nüchternheit des Gedankens und jene Genauigkeit der Beobachtung, verbunden mit dem idealistischen Fluge der Einbildungskraft, führten ihn weiter, als er selber wollte, und riefen in ihm die Neigung hervor, seine eigenen Ideale zu kritisieren. Die unerbittliche Kritik der politischen und sozialen Verhältnisse stürzte ihn in die revolutionären Strömungen Europas; später führte ihn eine nicht minder unerbittliche Kritik derselben Strömungen wieder zu Rußland zurück; damals erhob er als den zukünftigen Erlöser Europas den russischen Monjik (Bauer) auf den Altar und zollte ihm göttliche Verehrung. Und doch konnte er nicht recht an ihn glauben, obwohl er es von ganzer Seele wünschte, obwohl er unaufhörlich verkündete, daß dieser Glaube die einzige Stütze seines Lebens wäre. Es gab Augenblicke, wo er von dieser letzten Zuflucht, diesem letzten Sanktuarium den Schleier des Truges herunterriß. In einer seiner schönsten Skizzen „Ende und Anfang" legt er seinem Gegner folgende Worte in den Mund: „Schreien Sie, soviel Sie wollen, mich aber werden Sie nicht überzeugen. Sie geben eine überaus subtile Diagnose des heutigen Menschen, doch ziehen Sie aus der Zergliederung aller Merkmale seines chronischen Leidens die Folgerung, daß dieses Leiden daher erfolgt, daß der Patient

ein Franzose oder ein Deutscher ist. Unsere Leute aber, ich meine unsere lieben Russen, sind imstande sich einzubilden, daß sie wirklich eine Jugend und eine Zukunft vor sich haben. Alles, was uns in der Tradition, der Kultur und der Geschichte der Völker des Westens teuer ist, verwerfen Sie, mein Herr, mitleidlos und ohne Überlegung, und indem Sie die Rolle des Prosektors auf sich nehmen, decken Sie nichts denn lauter widerliche Geschwüre auf. Da es uns aber schließlich langweilig geworden, es nur mit Leichen zu tun zu haben, so schufen Sie sich nach Entäußerung jeglicher Ideale einen neuen Götzen: kein goldenes Kalb allerdings aber einen Schafpelz,*) vor dem Sie sich neigen und rufen: „Du absoluter Schafpelz, Du Schafpelz der Zukunft, Du kommunistischer, Du sozialer Schafpelz!" Indem Sie sich den Skeptizismus zur Pflicht machen, ja fast als Endziel stecken, erwarten Sie alles Heil von dem Volke, das nichts getan hat, und verkünden, daß dieses Volk die Welt mit neuen und selbständigen Gesellschaftsformen beglücken wird. Im Taumel fanatischer Ekstase halten Sie sich die Ohren und drücken Sie die Augen zu, um nicht sehen zu wollen, daß dieser Götze in Hinsicht auf das Ungeheuerliche seiner Gestalt in nichts den japanischen Götzenbildern nachgibt, die dreistöckige Bäuche, abgeplattete Nasen und einen Schnurrbart wie der König von Sardinien haben. Keine Tatsache gilt Ihnen etwas und unter dem Eindruck einer glühenden Begeisterung hören Sie nicht auf, von Frühlingsfrische, heilbringenden Stürmen und vielversprechenden Regenbogen zu sprechen. Warum also sich wundern, wenn unsere Jugend, nachdem sie diesen slavophilisch-sozialistischen Fusel getrunken, betäubt und berauscht umhertaumelt, bis sie sich im Zusammenstoß mit unserer allerwirklichsten Wirklichkeit den Hals bricht oder die Nase zerschlägt! . . . ." Dies die

*) Russ. Tulup, Hauptbekleidungsstück des russischen Bauern.

Worte des Gegners. Wie erwiderte ihm aber Herzen? „Wozu durchaus auf hölzernen Füßen stehen deswegen, weil sie ausländisches Fabrikat sind? Es wäre Zeit, sich auf eigene Füße zu stellen!“ Das war keine Antwort sondern nur eine Ausflucht. In den Worten seines Widersachers sprach Herzen seinen schmerzlichsten Zweifel aus, jenen Zweifel, den er in der Tiefe seiner Seele zu verbergen suchte . . . .

Professor S. Bulgakow nannte Herzen einen Prometheus, der an den nackten Felsen des Positivismus geschmiedet war. Eine prächtige Bezeichnung! Denn in der Tat! Der Denker und Dichter, der mit seiner großen, von innerem, dem Himmel entrissenem Feuer verzehrten Seele die Unendlichkeit seiner Wünsche mit der traurigen Wirklichkeit zu verknüpfen suchte, blieb schließlich in jener kleinen Philosophie stecken, die Feuerbach vorbereitet hatte, indem er zeigen wollte, in welcher Weise der Weg von Hegels Pantheismus zu den Niederungen des Positivismus und des Materialismus führte. Und dies bildet den Inhalt des inneren Dramas Herzens. Je gewaltiger der Schwung, um so schmerzlicher der Fall. Aber eben die Schmerzen und Enttäuschungen seiner erfolglosen Jagd nach der Wahrheit beweisen, wie schrecklich die Vereinsamung eines Menschen ist, der sich von Gott durch die Schranke der phänomenalen Welt abgegrenzt hat, und wie diese Schmerzen und Enttäuschungen eine noch heftigere Sehnsucht nach der Welt des Ideals, d. h. nach jenen unveränderlichen und ewigen Dingen erwecken, die unter der Hülle der Phänomene verborgen liegen. Und auf diesem keineswegs geraden aber weiten Wege führt er uns, ohne es selbst zu wissen, in die Tiefen religiöser Weltanschauung, die eine Folge sehnsüchtigen Verlangens nach dem Absoluten ist und sich auf den idealen Glauben an die lebendige Verbindung des Menschen mit dem lebendigen Gotte stützt. Als unmittelbare Antwort auf die Zweifel und Leiden

Herzens, als unvermeidliche Ergänzung seiner Philosophie erscheint auf dem Schauplatz die Lehre Leo Tolstojs. Seine Religiosität aber stürzte ihn in das entgegengesetzte Extrem und an Stelle des „Chaos und der Zerstörung" begann er das menschliche Kräfte übersteigende Ideal des überirdischen Reiches der Liebe auf Erden zu entwerfen.

Indessen fanden sich andere, die einen festerern Boden zu betreten wußten. Noch zu Lebzeiten Herzens begann als edler Rival auf dem Gebiete der Philosophie und der Politik seine Wirksamkeit ein Denker, der die Philosophie Hegels, von der Herzen ausgegangen war, mit dem Lichte religiösen Idealismus verklärte. Dies war Boris Tschitscherin, weniger heftig und schwungvoll als Herzen, aber mehr überlegend und daher frei von der Bitterkeit pessimistischen Überdrusses, der die Schöpferkraft Herzens mit solcher Trauer durchzog. Auf Tschitscherin folgte Wladimir Solowiew, der in einer Reihe genial gedachter Werke die Philosophie mit der Idee und Lehre der Kirche harmonisch zu verknüpfen suchte. Das Werk Solowiews setzte dann der unlängst verstorbene Fürst Sergius Trubetzkoï weiter fort.

In dieser Richtung, also anscheinend in einer dem Ideal Herzens zuwiderlaufenden Richtung, schreiben heute andere weiter, die, statt Herzen zu bekämpfen, im Gegenteil ihre Bestrebungen von dem tiefen Idealismus seiner Wünsche herleiten, und deren Arbeit ein Zeugnis ist, daß die Kraft Rußlands nicht in der Verwegenheit im Regieren sondern auch in kühnen Proben besteht, die freiheitlichen Ideen und Bestrebungen auf religiösem Boden einzuimpfen.

III.

Kämpfender Anarchismus.
Michael Bakunin.

Bakunin unterscheidet sich von Herzen dadurch, daß er nichts von Kompromissen mit der Gegenwart hören wollte. Er ist die typische Inkarnation jener zügellosen russischen Natur, welche die Russen mit Vorliebe als eine ihrer Eigentümlichkeiten hervorheben und die Gogol so poetisch dargestellt hat, indem er die Seele des Russen mit einem Dreigespann verglich, das mit Sturmeseile über die unabsehbare Steppe dahinfliegt. Diese ungezügelte Natur ist der Drang, unendliche Horizonte in der Sphäre der Gefühle, Wünsche und Bestrebungen zu umfassen, sie ist ein Anlauf, der eine Folge überschüssiger physischer Kräfte ist, die sich irgendwo zu ergießen suchen, aber ein Anlauf, der mit einer ungeheuren Sehnsucht verbunden ist, die das Zeugnis von der Ohnmacht ablegt, diesen Abfluß finden zu können — sie ist eine Geringschätzung der Wirklichkeit, die in dem Sprichwort „das Meer reicht nur bis an die Knie" ihren Ausdruck findet. Typen solcher ungezügelten Naturen finden wir bereits in den aus grauer Vorzeit stammenden großrussischen epischen Liedern, in der Gestalt von Helden, die auf Tod und Leben entweder Kriege führen oder trinken; sie trinken aber, um Vergessenheit ihrer selbst zu suchen, um jene Sehnsucht in sich zu betäuben, die durch nichts in der Welt

gestillt werden kann — und jener Drang des Sichselbstvergessens wird bei ihnen zu einem Hauptsporn zur Tat. Der alte Held Ilja Muromets vernichtet die schreckenerregenden Tatarenhorden, die Kiew bedrohten, und der dankbare Fürst Wladimir möchte ihn gern mit Würden und Reichtümern belohnen. Der stolze Krieger aber nimmt keine Geschenke an, er bittet nur um eines: man möge alle „kaiserlichen Schenken" öffnen, damit die Gefährten seines Kriegszuges, die heimatlosen Landstreicher, die, welche Maxim Gorkij heute als „Barfüßer" preist, sich gütlich tun könnten. „Trinkt, Brüder — wendet er sich an dieselben — betrinkt Euch und denkt an den alten Kosaken Ilja Muromets."

In dieser ungezügelten Natur, welche die Stimme des Verstandes und die Anforderungen des Lebens verachtet, ist Poesie, doch fehlt ihr und wird ihr die schöpferische Energie fehlen. Herzen zählte, indem er Bakunin im Sinne hatte, folgende Eigentümlichkeiten als prinzipielle Bestandteile seiner schrankenlosen Natur auf: „er begeistert sich für Dinge, die einander diametral entgegengesetzt sind, er stürzt sich aus einem Extrem ins andere und schrickt dabei vor keiner Inkonsequenz zurück, er ist bereit, einer Sache sein Leben zu opfern, zugleich aber dieser Sache durch eigenen Leichtsinn und eigene Nachlässigkeit zu schaden." „Was für ein Mensch — sagt Caussidière über Bakunin — am ersten Tage der Revolution ist er ein Schatz, am zweiten hätte man ihn standrechtlich erschießen sollen." Kürzer gefaßt — die schrankenlose Natur, die die Wirklichkeit nicht berücksichtigt, weite Fernen sucht und unfähig ist auszuharren, verwandelt sich in den Trieb der Vernichtung. Dieser Trieb zeigt sich bei Söhnen wohlhabender Kaufleute, die nach einem flotten Gelage in Saus und Braus alle Teller und Gläser zerschlagen, er zeigt sich bei den „Barfüßern" Gorkijs in trunkenen, weltstürmenden Wahngebilden: „Ich

möchte mich — sagt einer von ihnen — durch irgend etwas vor allen anderen auszeichnen: ich möchte die ganze Welt zu Staub zerreiben oder eine Bande zusammenbringen, überhaupt etwas tun, um alle Menschen zu überragen und von der Höhe aus auf sie herabzuspucken . . ." Es zeigte sich dieser Trieb schließlich am drohendsten und abscheulichsten in der russischen Eroberungssucht, die Länder und Völker an sich riß, um sie der russifizierenden Vernichtungswut der Generale und Beamten preiszugeben.

Bei Bakunin und denen, die seinem Beispiel folgten, trat die Leidenschaft zu vernichten in einer edleren Form auf, da sie sich nur dagegen richtete, was wirklich zum Wohle der Menschheit zerstört zu werden verdiente — nämlich gegen den zarischen Beamtenabsolutismus; sobald aber Bakunin diesem den Krieg erklärt hatte, stürzte er sich in das Gewühl des Kampfes mit der uns von der Tätigkeit Herzens her bekannten Parole: „Es lebe das Chaos, es lebe die Vernichtung; vive la mort", und im Namen einer neuen Ordnung, die nach der Zertrümmerung nicht nur des zarischen Rußlands sondern auch aller politischen und sozialen Organisationen, die das westliche Europa geschaffen hatte, aus der Nacht des Chaos aufsteigen sollte; — auf den Trümmern der Kultur sollte eine neue, noch unbekannte Sonne erglänzen . . .

Michael Bakunin (1814—1876) stammte von einem adeligen Geschlecht aus dem Gouvernement Twer. Nachdem er die Artillerie-Kadettenschule beendet, diente er zwei Jahre im Militär, dann zwei Jahre, wie sich Herzen ausgedrückt hat — im „Moskauer Hegelianismus". Der letztgenannte Dienst scheint jedoch etwas länger gedauert zu haben. In dem Kreise der Jugend, die sich um Stankiewitsch gruppierte, übertraf er alle an Enthusiasmus für die Philosophie Hegels und erforschte sie so gründlich, daß er, als Stankiewitsch ver-

reiste und bald darauf frühzeitig starb, die philosophischen Studien seiner Gefährten weiter leitete. Doch begriff er zu jener Zeit die Lehre Hegels im Geiste des extremen Konservatismus im Bereich ihrer politischen und sozialen Anwendung und folgerte aus dem Grundsatz des Meisters, daß alles, was existiert, vernünftig ist, die äußersten Konsequenzen. Erst als er im Jahre 1840 ins Ausland gegangen war, beginnt seine Wendung zur Hegelschen Linken, und zwar unter dem Einfluß einer näheren Berührung mit den neuesten Strömungen der Philosophie und unter der unmittelbaren Beteiligung Arnold Ruges, mit dem er enge Freundschaft schloß. Eine Folge dieser Wendung ist seine anonyme Broschüre gegen Schelling vom Jahre 1842 „Schelling und die Offenbarung"; noch effektiver trat sein Radikalismus in dem Artikel „Die Reaktion in Deutschland" hervor, der unter dem Pseudonym Jules Elisard in den von A. Ruge herausgegebenen „Deutschen Jahrbüchern" veröffentlicht wurde. Hier ruft Bakunin bereits offen zur Zerstörung der heutigen Welt auf, denn „die Lust an der Zerstörung ist eine schaffende Lust", sie bereitet neues Leben vor, das bald aus neuen noch unbekannten Quellen hervorsprudeln soll. Dieser Artikel erregt allgemeine Aufmerksamkeit, Ruge begleitet ihn mit einem schmeichelhaften Vorwort für den Verfasser, in einem privaten Briefe aber spricht er seine Sympathie für den jungen Russen aus, der in seiner Auffassung des Verhältnisses Hegels zur Gegenwart sich so vorteilhaft von „den alten Eseln in Berlin" unterscheide. Herzen wieder, der nicht wußte, daß sich hinter dem Namen Elisard sein Freund versteckt hatte, schreibt in seinem Tagebuch: „Das ist, so viel ich weiß, der erste Franzose, der Hegel und den deutschen Gedanken verstanden hat. Wir hören die offene, weittönende, feierliche und kraftvolle Stimme der demokratischen Partei,

welche weiß, daß sie heute allgemeine Sympathie besitzt und daß die Zukunft ihr gehört . . ." „Dieser Artikel ist ausgezeichnet von Anfang bis zu Ende."

Bei Bakunin, dessen Einbildungskraft durch den Erfolg seines Artikels und den Verkehr mit den (nach der Art Ruges) radikalen Vertretern der Philosophie und Politik erhitzt war, verwischen sich die Unterschiede zwischen seinen Träumen und der Wirklichkeit. Er glaubt fest an einen nahen vollständigen Umsturz und ist, diesen großen Augenblick erwartend, nicht imstande, sich mit systematischer wissenschaftlicher Arbeit zu befassen, der er sich ursprünglich widmen wollte. Im Laufe der sieben Jahre von 1840—1847 schrieb er, wie sein Biograph Dragomanow behauptet, nicht mehr als fünf Artikel, und dieses Nichtstun macht ihn, nach der strengen Bemerkung Dragomanows, zu einem deklassierten Menschen ohne Profession zu einem Revolutionisten, der das Leben durch das Prisma seiner Theorie, doch ohne Sinn für die Wirklichkeit, betrachtet.

Bemerkenswert und charakteristisch für Bakunin ist der Umstand, daß, obwohl er nicht aufhörte, die nahende Revolution und Rußlands Anteil an ihr vorauszusagen, sich doch in seine Seele der Zweifel einschlich, ob Rußland auch imstande sein würde, alles das, was er von ihm erwartete, zu erfüllen. Allerdings genügte es — schrieb er — nur ein solches Hindernis, wie den Zarismus, aus dem Wege zu schaffen, damit Rußland vor der Welt in seiner ganzen Schöne dastehen und ihr die unerschöpflichen Schätze seines Geistes zeigen könnte, — aber wird es auch ganz allein, ohne fremde Hilfe, dieses Hindernis zertrümmern können? In diesem Zweifel steckte der Keim von Bakunins Sympathie für die polnische Sache, der er bis zu seinem Ende treu blieb. Er gestand ein, daß die polnische Kultur höher stehe, er glaubte zugleich an die Kraft des revolutionären Prinzips in Polen und sprach dies

im Jahre 1847 sehr energisch in seiner schönen Rede auf dem Bankett aus, das man am Jahrestag des Aufstandes vom Jahre 1830 in Paris veranstaltet hatte. Er entwickelte in dieser Rede den Gedanken, daß, wenn sich Polen mit dem Zaren versöhnen würde, dies der furchtbarste Schlag für das russische Volk sein müßte, da in diesem Falle der Zar eine Kraft besäße, die von keiner anderen Gewalt gebändigt werden könnte — während umgekehrt, wenn Polen sich in dem Kampfe gegen den Zaren an Rußland anschließen würde, dies nicht nur den Triumph und die Erlösung Rußlands nach sich ziehen müßte, sondern auch den endgültigen Fall der despotischen Regierungen überall in Europa und somit den Beginn einer neuen geschichtlichen Epoche unter dem Zeichen der Verbrüderung Polens mit Rußland und der Berufung aller anderen slavischen Völker zu einem Bunde.

Im Geiste dieses revolutionären Slavophilismus, der ebensogut aus der Historiosophie Hegels als aus dem konservativen slavisch-russischen Messianismus Chomiakows hergeleitet sein konnte, wirkte Bakunin im Jahre 1848 auf dem Slavenkongreß in Prag. Gleich in der Einleitung des ihm zugeschriebenen Artikels, der damals in den „Slavischen Jahrbüchern" erschienen war, trat er mit der Behauptung auf, daß die Slaven als jüngste Teilnehmer an der Entfaltung der europäischen Aufklärung, berufen seien, die Ideale, welche die übrigen Völker im Laufe ihrer jahrhundertelangen geschichtlichen Entwickelung vorbereitet haben, zu verwirklichen. Aber die Beratungen des Kongresses über die Föderation der freien slavischen Völker und über ihre Stellung zu Europa wurden durch Straßentumulte, die einen revolutionären Charakter hatten, unterbrochen. Bakunin griff tätig mit ein und mußte nach Dämpfung des mißlungenen Aufstandes schleunigst entfliehen und sich in verschiedenen Städten Deutschlands ver-

bergen. In dieser Zeit veröffentlichte er seinen Aufruf an die Slaven, der von Anfang bis zu Ende von einem fanatischen, den wahren Stand der Dinge verwerfenden Glauben an den nahen Triumph der Freiheitsbestrebungen in Europa durchdrungen ist. Nur zwei Wege stehen offen: die Revolution und die Kontrerevolution; nichts vermittelt zwischen beiden; schauet umher, überall herrscht die Revolution; sie allein besitzt Kraft; der Geist der Zerstörung erfaßt mit unwiderstehlicher Gewalt immer weitere Schichten und durchdringt sie bis in ihre Tiefen — und er wird nicht eher ruhen und rasten, als bis er die greisenhafte Welt vernichtet hat, als bis auf ihren Trümmern ein neues Leben aufgeblüht ist; die Revolution ist die Kraft, die Wahrheit, die Erlösung unserer Epoche; sie besitzt die Zaubergewalt, das Alte zu verjüngen; trauet ihr, folgt ihr; ohne sie gibt es und wird es kein Slaventum geben.

So lauten kurz die Lehren Bakunins. Das erste Ziel der Revolution soll die Vernichtung Österreichs sein, und, um dieses Ziel zu erreichen, ist eine Versöhnung der mit einander hadernden Ungarn und Slaven herbeizuführen. Bevor jedoch Bakunin Zeit fand, irgendetwas nach dieser Richtung hin durchzusetzen, bricht in Sachsen die Revolution aus und reißt ihn mit sich fort. Er spielte dabei eine hervorragende Rolle, indem er während der denkwürdigen Maitage des Jahres 1849 bei der Leitung der Verteidigung Dresdens gegen die Preußen sein Organisationstalent leuchten ließ; „er riet damals — erzählt Herzen — auf den Mauern der Stadt die Madonna Raffaels als Verteidigungsmittel aufzustellen, da die Preußen zu klassisch gebildet seien, um auf Raffael zu schießen."

Nach Einnahme der Stadt wurde er zum Tode verurteilt. Der König von Sachsen begnadigt ihn zu lebens-

länglichem Gefängnis, liefert ihn aber im folgenden Jahre an Österreich aus. Hier wird er in Olmütz interniert und an die Kerkerwand geschmiedet, „doch hatte Österreich — wie Herzen abermals erzählt — keine Lust, ihn umsonst zu verpflegen; also machte es Nikolaus I. den Vorschlag, ihn zum Geschenk anzunehmen; der brauchte ihn ebensowenig, doch konnte er es nicht übers Herz bringen, ein derartiges Geschenk abzuschlagen." Bakunin wird auf die Festung Petropawlowsk in Petersburg gebracht, von dort nach Schlüsselburg übergeführt und erst im Jahre 1857 von Alexander II. freigelassen, d. h. seine Gefängnishaft wird in Verbannung nach Ostsibirien umgewandelt. Dort endet seine Martyrologie; er gewinnt die Gunst des Generalgouverneurs Murawjew-Amurskij und dank seinen Verbindungen mit den Behörden gelingt es ihm im Jahre 1860 zu entkommen. Über Yokohama, San Franzisko und New-York traf er im Jahre 1861 in London ein. „Diese Flucht — sagt Herzen — ist unter allen uns bekannten in geographischer Hinsicht die längste."

Als Herzen erfuhr, daß Bakunin nach London kommen sollte, geriet er anfangs in Angst, daß dieser alle Kombinationen verachtende Hitzkopf seine Pläne durchkreuzen würde. Kaum hatte er jedoch seinen alten Freund erblickt, so fühlte er sich vom ersten Moment an entwaffnet. Der gutmütige, sympathische, riesengroße und wohlbeleibte Revolutionist besaß die Gabe, durch seinen kindlichen Glauben an die Sache der Freiheit die Menschen an sich zu ziehen und sie mit jener Begeisterung zu magnetisieren, die keine Enttäuschungen jemals wankend machen konnten. „Du hast — sagte er zu Herzen — eine ungeheure Macht geschaffen, und diesen Ruhm wird Dir niemand rauben; aber Rußland gebraucht gegenwärtig eine praktische Richtung, um ein praktisches Ziel zu erreichen." Unter diesem Ziel verstand Bakunin natürlich die Revolution.

Umsonst versucht Herzen ihn zu überzeugen, daß Rußland bereits den Weg der Reformen eingeschlagen habe, daß die Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern jeden Augenblick bevorstehe, daß dieser Aufhebung gerichtliche und administrative Reformen folgen würden und daß es in einem solchen Augenblick unverständig wäre, auf dem Standpunkt rücksichtsloser Negation zu verharren. Er predigt tauben Ohren, Bakunins Begeisterung gewinnt über den Verstand des Freundes die Oberhand und dieser Sieg tritt mit voller Kraft im Jahre 1863 ans Licht, da der „Kolokol" wider die Anschauungen seines Redakteurs zum Hauptfürsprecher und Verteidiger der polnischen Sache wird. Wir wissen, wie fatal die Folgen dieses Schrittes für Herzen wurden. Dieser Schritt wurde zur Ursache seines politischen Todes; die öffentliche Meinung in Rußland hörte von nun an auf, seinen Anschauungen irgendwelchen Wert beizulegen.

Von Bakunins damaliger Stimmung und zugleich seinem revolutionären Leichtsinn zeugt mit beredten Worten ein Brief, den er im November 1862 an eine gewisse Emma in Irkutsk geschrieben hat. „An Emma, die fetteste und edelste der Frauen. Du meine Liebe, meine Gute, meine Teure, Du mein Fettklößchen Du! So wisse denn, daß es uns endlich gelungen ist, mit dem polnischen nationalen Zentralkomitee ein Schutz- und Trutzbündnis zu schließen, um mit vereinigten Kräften die jetzige Ordnung der Welt zu vernichten. Unsere Truppen, genauer gesagt, die Offiziere zweier Korps im Königreich Polen, in Litauen und in der Ukraine haben sich dem Bündnis angeschlossen. Unsere Parole lautet „Land und Freiheit" und erklärt ausgezeichnet den Charakter und das Ziel der Bewegung. Das ist doch prächtig! Meinst Du etwa nicht? Warte nur! Es wird noch besser kommen: im Frühling bricht in Polen ein polnisch-russischer Aufstand aus,

bei dem ich selbstverständlich mitmachen werde, sein letztes Wort aber wird die slavische Föderation sein."

Diese Phantasmen, unter deren Einfluß er die Sympathien einiger russischer Offiziere für die polnische Sache mit der Bereitwilligkeit fast der ganzen russischen Armee, sich gegen den Zaren zu erheben, identifizierte, hüllt Bakunin in das Gewand politischer Doktrin in seiner Broschüre „Die Sache des Volkes" (1862), in der deutlicher denn in vielen anderen, sein revolutionärer Messianismus hervortritt, der, im Gegensatz zu den Freunden seiner Jugend, den Moskauer Slavophilen, den Glauben an die providentielle Sendung Rußlands nicht auf die Orthodoxie und den Zaren, sondern auf die Revolution stützt, welche der Bauer durchführen wird. Freudige Hoffnungen beflügeln die Phantasie des Verfassers, den jahrelange Kerkerhaft und Verbannung nicht hatte brechen können; die Schwingen dieser Phantasie erheben ihn über die Wirklichkeit, ihr hoher Flug versetzt ihn in einen Taumel, in dem die ganze Welt vor seinen Augen zu tanzen scheint, und aus diesem Tanz, diesem Wirbel all ihrer prinzipiellen Bestandteile tauchen die Umrisse einer neuen idealen Ordnung empor. Die Revolution in Rußland steht nach Bakunin nun nicht mehr vor der Tür; sie hat bereits begonnen, nur ein Blinder sieht es nicht; sie hat sowohl den Staat, der vor Altersschwäche dahinsiecht, als auch die Gesellschaft erfaßt, die ihrer Wiedergeburt entgegengeht; wirksamer denn alle Bestrebungen ihrer Anhänger beschleunigt ihren Triumph der unvernünftige Widerstand der Regierung — und sie wird sich nicht beruhigen und sich nicht eher aufhalten lassen, als bis sie Rußland verjüngt und ein neues Slaventum geschaffen hat. Ihr Triumphzug erklärt sich dadurch, daß der Zar, in dem das Volk das symbolische Bild der Größe und der Macht Rußlands zu sehen gewohnt ist, seinen

Beruf verfehlt hat, weil er den Geist seines Volkes nicht zu verstehen wußte — das Volk aber sich deswegen von ihm abwandte. „Andere christliche Völker — sagt Bakunin — suchen, wenn sie mit ihren Lebensbedingungen unzufrieden sind und die Unmöglichkeit einer Revolution einsehen, Trost in dem Gedanken an ein jenseitiges Leben, an einen himmlischen Zaren. Aber das russische Volk ist vor allen Dingen ein realistisches Volk; es verlangt irdischen Trost, und der Zar ist ein irdischer Gott." Nun ist aber dieser „irdische Gott" ein Germane (aus dem Hause Holstein-Gottorp), also kann er Rußland weder verstehen noch lieben. Jedes hieraus folgende Übel schrieb das Volk bisher seinen schlimmen Ratgebern zu und erwartete geduldig den Augenblick, da der Zar diese Ratgeber verstoßen würde. Die Hoffnungen waren gestiegen, als man Aufhebung der Leibeigenschaft versprochen hatte; nun ist die Leibeigenschaft aufgehoben, doch sind die Erwartungen des Volkes dadurch nicht befriedigt worden. Mißmut hat es ergriffen, es verlor seinen Glauben an den Zaren — und eben dies wird jenen entscheidenden Augenblick herbeiführen, in dem das Volk mit den Waffen in der Hand das Joch seiner Unterdrücker abwerfen wird.

Hätte der Zar im Sinne des Volksgeistes und seiner Sendung gemäß handeln wollen, so hätte er den Bauern das ganze Land übergeben sollen, ohne sie mit der Verpflichtung zu belasten, den „vermeintlichen" Besitzern die Kaufsumme zu erlegen; dann hätte er eine Landesversammlung einberufen und schließlich Polen „mit allem, was polnisch sein will" freigeben müssen. Da der Zar alles dies nicht erfüllt hat, so laßt uns an seine Stelle treten und gehen wir unter das Volk. Diese Worte werden fortan zur Parole des radikalen Rußlands. Und hier tritt am grellsten jene mystische Idealisierung des Bauern als „des Quells der Wahrheit"

hervor, einer Wahrheit, die befiehlt, den Bauern auf jenen Altar zu erheben, auf den die Slavophilen den orthodoxen Zaren, den Vertreter Gottes auf Erden, gestellt hatten. Ebenso wie Herzen erblickt auch Bakunin in dem russischen Volke die Schätze physischer und moralischer Gesundheit und eine tiefe Lebensweisheit. „Nicht lehren — ruft er — sollten wir das Volk, sondern wir selbst sollten vom Volke lernen." Was könnten wir ihm auch geben! Den Inhalt unserer Weisheit bildet die Negation des Westens. „Unser Volk aber hat sich ja nie für den Westen begeistert, was soll ihm also unsere Negation?" . . . „Am wichtigsten aber ist dies, daß wir trotz unserer ganzen Wissenschaft ärmer als das Volk sind; unser Volk ist roh, es kann weder lesen noch schreiben, aber es ist Leben in ihm und Kraft und Zukunft; es ist" . . . . „Wir können ihm nur die Formen geben, Leben aber in diese Formen wird das Volk selbst gießen." Der wachsende Fortschritt der revolutionären Propaganda wird nach der Meinung des von seinem Einfall erhitzten Verfassers die Regierung in Schrecken setzen und die Regierung wird sich aus dieser Situation durch einen Krieg zu ziehen suchen. Aber ein Krieg, sollte er sogar zur Befreiung der Balkanvölker unternommen werden, wird niemandem mehr in Rußland Sand in die Augen streuen, er wird Rußland vielmehr dem Ruin zuführen. „Vergeblich also sind — ruft am Schlusse Bakunin, indem er sich an die Führer der russischen Politik wendet — alle eure Bemühungen; euch können weder ein Krieg noch die Kunststücke liberaler Minister, noch eine offene Reaktion mehr helfen!"

Die einzige Rettung der Regierung hätte also in der Erfüllung des Programms gelegen, das Bakunin keck für den Ausdruck des Volkswillens ausgab, obwohl es seinem Wesen nach nichts anderes war als eine wunderliche Mischung sozialistischer

Schwärmerei von Landverteilung an die Bauern mit Dingen, die nichts damit zu tun hatten, weil mit der Sache der Unabhängigkeit Polens und mit kriegerischen Drohungen unter der Adresse an die Deutschen. Dieses Programm hatte sich Bakunin noch vor dem Jahre 1848 zurechtgelegt und hielt noch in dem Augenblicke an demselben hartnäckig fest, als der polnische Aufstand ausbrach. Erst die Mißerfolge der Polen und der Sieg der polenfeindlichen Strömung in Rußland erschütterten zum ersten Mal in seinem Leben seinen unvorsichtigen Optimismus. Seit dieser Zeit wendet er sich von Rußland und dem Slaventum ab und Europa zu, mit dem er sich vordem weniger befaßt hatte. Die Sache der Erlösung Rußlands bringt er mit der Sache einer europäischen Revolution in Verbindung und tritt zu diesem Zwecke der sozialistischen „Internationalen Friedens- und Freiheitsligue" bei. Diese steckt er aber mit der Unruhe seines Geistes an und beginnt mit dem einflußreichen Marx, dem er zentralistisches Streben vorwirft, einen erbitterten Kampf. Dem Marxischen Sozialismus, der das Individuum der Gesamtheit unterordnet und auf diesen Grundsatz den Bau der zukünftigen Gesellschaft stützt, stellt er das Prinzip der unbeschränkten Freiheit des Individuums gegenüber und wählt dieses als Grundlage zur Bildung autonomischer Gruppen innerhalb der Ligue. Noch im Jahre 1849, d. h. in einer Zeit, da Bakunin in den Kasematten von Königstein ächzte, hatte ihn Marx verleumdet, er wäre ein russischer Agent, der zu Gunsten der russischen Politik für eine Anarchie in Europa Propaganda mache. Umsomehr beginnt er ihn jetzt mit verdoppeltem Haß zu verfolgen.

Und in der Tat nimmt der Kampf dieser beiden Männer immer mehr an Ausdehnung zu und erweitert sich zum Kampfe zweier Prinzipien in der Revolution. Bakunin bleibt bei der Kritik des zentralisatorischen Despotismus seines Gegners nicht stehen;

er geht weiter und tritt als Verkörperung des durch den Sozialismus entfesselten Geistes des Aufruhrs auf, der alle jene Punkte vernichten will, in denen die sozialistische Doktrin und Taktik mit dem realen Leben in Berührung treten könnte. Nachdem er sich entschlossen hatte, die Revolution vom anderen Ufer zu erforschen, d. h. mit Augen, die frei sind von den Fesseln, welche dem Geiste der Westeuropäer die Tradition der Vergangenheit auferlegt, gelangt er zu der Folgerung, daß der Erfolg die unerläßliche Bedingung stellt, jeder Halbheit und allen Kompromissen mit der Wirklichkeit zu entsagen. Will man also eine neue Ordnung erschaffen, so muß man mit der Vernichtung dessen anfangen, was die Grundlage der heutigen Welt bildet, d. h. mit der Vernichtung der Religion; man muß sie aus den Herzen der Menschen reißen, man muß die Idee Gottes als solche töten. Schon vordem hatte Proudhon Gott den Krieg erklärt, sobald er aber vom Menschen das Joch der Religion abgeschüttelt hatte, fesselte und engte er ihn noch mehr ein durch die Ketten der Idee der Gerechtigkeit. Bakunin geht weiter; er will die Religion im Namen der absoluten Freiheit des Menschen vernichten; dieser Traum aber fließt in ihm mit der phantastischen Vorstellung von einem zukünftigen Paradies zusammen, in dem, wie er sich schön ausdrückt, diese Freiheit des Individuums „der Abglanz der ihm angeborenen Rechte in dem Gewissen aller freien Menschen" sein wird. Um aber die Verwirklichung dieser Phantasie zu ermöglichen, muß das Werk der Vernichtung nach allen Richtungen hin ausgeführt werden, anzufangen jedoch ist mit der Ertötung des größten Feindes, den der Mensch hat, und dieser Feind ist Gott. Diese Hartnäckigkeit Bakunins, die revolutionären Ideen bis zur äußersten Grenze durchzuführen, diese Verwegenheit, die Dinge beim Namen zu nennen und das damit verbundene Bestreben, die Revolution auf den un-

erschütterlichen Grundlagen der Philosophie Hegels und Feuerbachs zu begründen — alles das verleiht ihm eine ganz besondere Bedeutung in der Geschichte der revolutionären Bestrebungen. Durch ihn drückt auch Rußland der europäischen Revolution seinen Stempel auf.

Auf dem Kongreß der Ligue zu Bern im Jahre 1869 stellt Bakunin den Antrag, den Atheismus als prinzipielle Grundlage des sozialistischen Programms zu verkünden, denn „die Existenz Gottes ist unvereinbar mit dem Glück, der Würde, der Vernunft, der Moral und der Freiheit des Menschen." Das war sogar Marx zu bunt, der die Negation der Religion schamhaft in die Phrase einhüllte, daß „die Religion Privatsache sei." Der Antrag wird abgelehnt, Bakunin aber tritt mit seinen Anhängern aus der Ligue aus und begründet eine neue Gesellschaft unter dem Namen: „Internationaler Bund der Sozialdemokratie" (Alliance internationale de la demokratie socialiste); der erste Paragraph des von ihm entworfenen Statuts lautet: „Der Bund ist atheistisch."

Bakunin versuchte sein Programm philosophisch in einem Memoriale zu begründen, das er eben auf jenem Berner Kongreß eingereicht hatte. Er besprach darin die Aufgaben und Pflichten der Ligue so, wie er sie verstand. Als sich zeigte, daß das Memoriale mit den Anschauungen der Mehrheit der Ligue im Widerspruch stand, benutzte es Bakunin als Grundlage für das Statut des neu von ihm gestifteten Bundes. Der Gedankengang war darin folgender: Unsere Gesellschaft heißt „Die Ligue des Friedens und der Freiheit"; das ist bereits viel, da wir uns durch das im Titel enthaltene Wort Freiheit von denen unterscheiden, die den Frieden um jeden Preis suchen, ja sogar um den Preis der Freiheit und Menschenwürde. Die Freiheit verträgt keine Privilegien und Monopole, sie ist ihrer Natur nach demokratisch und läßt demnach nur die re-

publikanische Form der Regierung zu. Dabei kann man aber nicht stehen bleiben: Die Republik ist ein negativer Begriff, der die Negation der Monarchie bezeichnet; die Republik kann einen Militär- und Beamtenstaat bilden und muß als solcher Staat mit den Ideen der Ligue im Widerspruch stehen; also ist dem Staatsprinzip, das sich auf die göttliche Sanktionierung der brutalen Kraft und des triumphierenden Unrechts stützt, ein anderes Prinzip, namentlich der Föderalismus, gegenüberzustellen und „allem, was Ruhm, Größe und Staatsmacht heißt, der Krieg bis aufs Messer (une guerre à outrance) zu erklären." — Unter den konföderierten Völkern und kleinen Gesellschaftsgruppen sollen in erster Linie die beiden wichtigsten Bedürfnisse des Menschen befriedigt werden: das Brot und die Rast nach der Arbeit; daher muß die Ungleichheit in der Benützung der Lebensgüter beseitigt und einem jeden die Möglichkeit geboten werden, seine Befähigungen zu entwickeln und sie in der Arbeit anzuwenden. Das alles verlangt das engste Programm des Sozialismus. Aber die sozialistische Organisation sollte jeglichen Zwang ausschließen und sich auf die absolute Freiheit stützen; so wie die Freiheit außerhalb des Sozialismus zu Privilegien und Ungerechtigkeiten führt, so verwandelt sich der Sozialismus ohne Freiheit in Brutalität und Knechtschaft. Und die Notwendigkeit, dem menschlichen Individuum diese Freiheit zu sichern, gebietet Bakunin das Prinzip des „Antitheologismus" zu verkünden, unter dem er die Vernichtung der Religion versteht.

Die Verwirklichung der sozialistischen Bestrebungen läßt sich seiner Meinung nach in keiner Weise von der religiösen Frage trennen. Die philosophischen Ideen müssen derart umgestaltet werden, daß die Existenz der Religion unmöglich wird. Religion in der engsten Bedeutung dieses Wortes, absolute Religion ist das Christentum, da in ihm am deutlichsten das

auftritt, was das Wesen einer jeden Religion bildet, d. h. die systematisch sich vollziehende Enterbung und Knechtung des Menschen zu Gunsten Gottes. Da Gott der Herr ist, also muß der Mensch, der sein Knecht ist, auch der Knecht der Kirche, die den göttlichen Willen auslegt, und der Knecht des Staates sein, den die Kirche segnet. Dieses Prinzip führt mit voller Konsequenz der Katholizismus durch, dieser also wird als einziger vollkommener legaler Ausdruck des Christentums zum größten Feinde der Menschheit. „Gott ist — ruft Bakunin — und somit ist der Mensch ein Knecht; der Mensch ist frei — und somit gibt es keinen Gott; aus diesem Kreis läßt sich kein Ausgang finden; also wählet!" Die Anerkennung Gottes, die Knechtschaft nach sich zieht, verlangt Lossagung von der Vernunft. Wir haben kein Recht — endet Bakunin seine Folgerungen — auch nur das geringste Zugeständnis zu Gunsten der Theologie zu machen, da dieses mystische und konsequente Alphabet, beim A beginnend, gewaltsam bis zum Z vordringt — und wer Gott verehren will, der kann nicht anders, er muß seiner Freiheit und seiner Menschenwürde entsagen.

Diesen Gedanken entwickelte Bakunin in der Folgezeit ausführlicher in seiner unvollendeten und erst nach seinem Tode veröffentlichten Abhandlung „Gott und die Welt"*), worin er sophistisch das Hauptgebot des Glaubens: „Liebe Gott vor allem und deinen Nächsten wie dich selbst" kommentierte und daraus die Pflicht folgerte, man müsse nicht nur sich selbst sondern auch den Nächsten Gott aufopfern, denn den Nächsten lieben, heißt so viel, als ihn so behandeln, wie Gott uns behandelt, d. h. als Sklaven. „Die Idee Gottes" — ruft der Verfasser mit Entrüstung aus — „verschlingt und vernichtet alles, was nicht Gott ist, indem sie die irdische und menschliche

*) Oeuvres de M. Bakunine (Paris, ed. Stock. 1896).

Wirklichkeit durch göttliche Fiktionen ersetzt"; aber das ist noch nicht genug, daß sie den Menschen verdirbt, indem sie die Vernunft in ihm ertötet (was angeblich in dem Memoriale erwiesen sein sollte) und die Energie der Arbeit unterdrückt (was aus dem Prinzip, die Zeitlichkeit zu verachten, erfolgt), nein, sie vernichtet in ihm sogar das Gefühl der Menschlichkeit, das im Namen Gottes der Grausamkeit den Platz räumt.

Zwei Wege führen zur Vernichtung der Religion: die Wissenschaft und die revolutionär-sozialistische Propaganda. Doch erkennt Bakunin nur die Wissenschaft an, deren Gegenstand ausschließlich die reale, sichtbare Welt ist, und die sich auf die Erfahrung stützt. Diese Wissenschaft entfernt aus dem Weltall das göttliche Prinzip, und indem sie die unmittelbare Abhängigkeit des Geistes vom Körper beweist, verleibt sie nach den Worten des Verfassers die Psychologie der Biologie ein und stellt die Geschichte in der Form „einer Entwicklung vor, die ebenso notwendig ist wie die Entwicklung der organischen Natur, deren unmittelbare Folge eben die Geschichte ist." Von diesem Standpunkt aus wird die Religion als eine geschichtliche Erscheinung dargestellt, als Produkt des Gefühls der Furcht, das durch das Bewußtsein unserer Schwäche der Natur gegenüber hervorgerufen wird; sie ist der erste Versuch des Nachdenkens über das Verhältnis des Menschen zur Natur, sie ist, wie Bakunin mit Nachdruck betont, „das erste Erwachen der Vernunft, doch in der Gestalt der Unvernunft", denn die Einbildungskraft siegt über den Verstand und erzeugt das Trugbild des Himmels, dem der Mensch seine realsten Bedürfnisse aufopfert. Die Religion ist alt, fügt der Verfasser hinzu, sehr alt sogar, doch ist das kein Beweis für ihre Wahrheit, wie man anzunehmen pflegt, da „ebenso alt und allgemein das absurdum ist" ... Die Resultate der Experimentalwissenschaften müßte die Philosophie in ein System fassen.

Das sei dank Auguste Comte bereits geschehen. Aber Bakunin vergißt nicht, daß er bei Hegel in die Schule gegangen war und indem er sich genaue Rechenschaft über die nahe Verbindung der eigenen Anschauungen mit der Lehre des deutschen Denkers ablegt, erklärt er, daß die positive Philosophie Comtes durch die tiefsten Geister der Menschheit geahnt und vorbereitet war, und daß jener, der ihr unmittelbar den Weg ebnete, Hegel gewesen ist, da er die philosophische Spekulation bis zu jenem allerhöchsten Punkte durchführte, von dem aus sie, „durch die Gewalt ihrer eigenen Dialektik gedrängt, zur Selbstvernichtung gelangen mußte."

In weiterer Folge geht Bakunin zur revolutionär-sozialistischen Propaganda, die unmittelbar gegen den Staat gerichtet ist, über und betont, daß auch diese mit gleichem Erfolg zum Umsturz der Religion beiträgt. Denn der Staat, der sich auf das Recht des Stärkeren stützt und die „grellste, schamloseste und vollständigste Negation der Menschheit" ist, ist zugleich neben der Kirche die zweite unvermeidliche Konsequenz der Anwendung der religiösen Idee auf die Organisation der menschlichen Verhältnisse. Alle Religionen schreiben ihren unsterblichen Göttern die Attribute der Gesetzgeber des Menschengeschlechts und der Staatenbegründer zu und alle Staatstheorien basieren auf dem Prinzip der Autorität; alle nehmen, ebenso wie die Theologie, als Ausgangspunkt die Hypothese an, daß die menschliche Natur von Grund aus schlecht ist. Daraus aber folgt die Notwendigkeit der Vernichtung der individuellen Freiheit im Namen der Verwandlung des Menschen in einen demütigen Diener der Kirche oder einen gehorsamen Bürger des Staates — und demgemäß wird das Prinzip des Vorteils der Kirche oder des Staates schließlich zum Kriterium der Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen.

Der Kirche und dem Staate stellt Bakunin die Gesellschaft gegenüber. In dem Menschen als dem vervollkommneten Tiere existiert außer dem egoistischen auch noch der gesellschaftliche Instinkt, der ihn drängt, sich mit anderen Menschen zu verbinden. Diesen Instinkt aber hat die Kirche irregeleitet, die den Menschen zu einem prinzipiell antigesellschaftlichen Wesen macht, indem sie ihm eine unendliche und ewige, also von dem Werke unaufhörlicher Selbsterlösung absorbierte und sich selbst genügende Seele verleiht, da nur beschränkte Wesen das Bedürfnis fühlen können, einander gegenseitig zu ergänzen; auch der Staat hat diesem Instinkt eine falsche Richtung gegeben, da er die Idee der Gesellschaft durch die Pflicht blinden Gehorsams der Obrigkeit gegenüber ersetzt hat. Somit kann der gesellschaftliche Instinkt nur auf den Trümmern der Kirche und des Staates erblühen und Früchte tragen. Wie das aber geschehen wird — davon spricht Bakunin sehr lange, doch auch sehr undeutlich. In dieser Hinsicht überließ sich dieser Praktiker und Organisator der Revolution ebensolchen phantastischen Schwärmereien wie der durchgeistigtste Dichter aller Zeiten, der Sänger des Anarchismus — Shelley.

Und mit der den Russen eigentümlichen gradlinigen, vor keinem Hindernis zurückschreckenden Konsequenz führte Bakunin das Prinzip der Revolution bis zu seinem Endziel durch. „Wir verstehen unter Revolution — schreibt er — einen radikalen Umsturz, eine Verwandlung aller Formen des gegenwärtigen Lebens in Europa in andere, neue, ganz entgegengesetzte Formen“ . . . „Sollen aber diese neuen Formen entstehen, so muß vordem vollständige Formlosigkeit ein, treten, das ist Bedingung“ . . . „Denn wenn auch nur eine einzige alte Form beibehalten werden sollte, so bedeutet dies, daß der Keim der früheren Formen samt der Möglichkeit ihrer üppigen Entfaltung in der Zukunft gerettet wird.“ Da

er begriff, daß die absolute Zerstörung der heutigen Ordnung nicht durchgeführt werden kann, so lange auf Erden die Idee Gottes leben wird, so entsandte er eben gegen diese seine schärfsten Pfeile und überholte in seinem Antitheismus alle Revolutionisten der Welt.

Die leidenschaftliche, gehässige Kritik der Religion, die Bakunin entworfen, kann jedoch ihrem Wesen nach vor keiner anderen Kritik bestehen; sie ist elend, so elend, wie es die Kritik eines Schiller oder Mickiewicz sein würde, geschrieben von einem Menschen, der keinen Sinn für Poesie hat. Ähnlich wie so viele andere Vertreter des kämpfenden Atheismus, stürzte sich der russische Revolutionist nicht mit der Religion als solcher, wie sie wirklich ist, in den Kampf, sondern mit der Fiktion seiner eigenen verstümmelten, schwunglosen, weil des religiösen Sinnes beraubten Einbildungskraft. Gott faßte er grob materialistisch als Monarchen auf, der auf seinem himmlischen Throne sitzt und seinen Knecht, den Menschen, zwingt, seinen Willen zu erfüllen. Es fehlten ihm Schwung und Kraft, um von diesem naiv antropomorphischen Standpunkt in die Tiefe des christlichen Gewissens zu steigen und dort das Bewußtsein der substantionellen Einheit zwischen Gott, doch nicht dem Monarchen, sondern dem Vater, und dem Menschen — seinem Kinde, das nach dem Ebenbilde des Schöpfers geschaffen, herauszulesen. Er war nicht imstande zu erraten, daß das Ziel, zu dem der himmlische Vater sein Kind bestimmt, nicht etwas diesem Fremdes, von außen Aufgedrungenes sein kann, sondern sein eigenes Ziel, der Ausfluß des göttlichen Prinzips seiner Seele ist, und daß infolgedessen der Aufruhr gegen Gott zugleich ein Aufruhr gegen das höchste Gut des Menschen, gegen die Liebe des Vaters ist, die ihn mit dem Bande der Brüderlichkeit mit allen Kindern dieses

Vaters, mit der Menschheit verknüpft; der Aufruhr gegen Gott ist kein Akt der Erlösung, sondern ein moralischer Selbstmord.

Furchtbar dagegen ist die Kritik Bakunins in anderer Hinsicht. Sie ist das Werk eines Menschen, der die Idee des allgemeinen Wohles und Glückes mit ganzer Seele liebgewonnen, der für sie im Kerker und als Verbannter gelitten und durch Leiden die Echtheit seines Gefühls bezeugt hatte. Und dieser Mensch wälzte die Verantwortlichkeit für die Hölle, in welche sich die Erde verwandelt hat, auf diejenigen, die „das Salz der Erde" sind und der Welt als Licht voranleuchten sollten; da er sie näher betrachtete, verzweifelte er an Gott, für dessen Diener sie sich ausgeben. Diese Kritik können keine Schriften, sondern nur Taten beantworten . . .

In Rußland wurde von Bakunin der schrecklichste Fluch auf die Idee Gottes geworfen; in Rußland auch mußte dieser Fluch den heftigsten Protest hervorrufen und den mächtigsten Drang, zu beweisen, daß die Idee Gottes alles ist, da sie alles Gut enthält und den Menschen emporhebt. Und dieser Wunsch fand in den von himmlischem Feuer flammenden Gedanken und Träumen Solowiews seinen Ausdruck, die zu einer religiösen Bewegung Anstoß gaben, welche viel beredter ist als die Philosophie; diese Bewegung verband die Sache der Kirchenreform und der damit im Zusammenhang stehenden Vertiefung des religiösen Bewußtseins mit dem heutigen Kampf um die Freiheit und suchte dadurch diesem Kampfe den Charakter eines Kampfes um den Namen und die Ehre Gottes zu verleihen. „Gott ist — rief Bakunin — also ist der Mensch ein Sklave; der Mensch ist frei, also ist Gott nicht; aus diesem Kreise gibt es keinen Ausweg; wählet!" Auf dieses Dilemma, das Gott zum Satan macht, antwortete heute einer der Vorkämpfer der sich wiedergebärenden religiösen Idee in Rußland, der tiefe Denker und schwungvolle Dichter Mereschkowsky mit einem

direkt entgegengesetzten Dilemma: „Gott ist, somit ist der Mensch frei; der Mensch ist ein Sklave, also gibt es keinen Gott; ich behaupte, daß sich aus diesem Kreise kein Ausweg finden läßt; wählet!“ Gewiß. Der Mensch ohne Gott ist eine verschwindende Erscheinung inmitten der Unendlichkeit der Erscheinungen, ein sklavisches Rädchen der allgemeinen Kausalität; mit Gott und durch Gott aber erlöst sich der Mensch aus dem Ozean der ihn verschlingenden Erscheinungen und erreicht in Gott jene absolute Freiheit, zu der er als Kind Gottes, als Ebenbild Gottes bestimmt ist; Gott aber ist der Wille, die absolute Freiheit.

IV.

Heine und Herzen. Judentum und Russentum.

Wir haben gesehen, daß Herzen selbst sich in seinem Verhältnis zur Vergangenheit der westeuropäischen Völker und zu ihren modernen politischen und sozialen Idealen stolz am anderen Ufer aufpflanzte und sie von dort aus einer unerbittlichen Kritik unterzog und den nahen Tod jener Kultur, deren Boden sie entwachsen waren, prophezeite. Gleichzeitig versuchte Bakunin in der Hoffnung, daß nach diesem Tode die Morgenröte eines goldenen Zeitalters anbrechen werde, die Organisierung aller revolutionären Elemente Europas, um die ganze Errungenschaft jahrhundertelanger Arbeit zu zerstören. Doch darf man sich fragen, ob Herzen und mit ihm die übrigen russischen Revolutionäre ihrem Vaterlande mit Recht das Privilegium vindiziert haben, Europa vom anderen Ufer aus zu betrachten. Sicherlich nicht. Um dieses Privilegium könnten einerseits die Serben, Bulgaren, Rumänen und Griechen mit Rußland streiten, d. h. überhaupt jene Völker, die sich unter dem Einfluß des Byzantismus entwickelt haben, andrerseits aber die Juden. Jene jedoch, numerisch unbedeutend und verhältnismäßig erst seit kurzem vom türkischen Joche erlöst, vermochten bisher keine wichtigere Bedeutung in der geistigen Bewegung der Welt zu erringen. Statt dessen hat das hoch-

begabte und allseitig tätige Volk der Juden mit seinem „abnorm entwickelten Willen",*) das nicht nur der westeuropäischen sondern auch der byzantinischen Kultur fremd und überhaupt dem Christentum feindlich gegenübersteht, ein noch größeres Recht als Rußland, sich „das geistig unabhängigste Volk von der Welt" zu nennen: ihren Radikalismus haben die Juden auf allen Gebieten des Lebens betätigt und trieben ihn, so wie die Russen, häufig bis zum Nihilismus. Dies gibt zu der dankbaren Aufgabe Veranlassung, beide Radikalismen zusammenzustellen und ihr wechselseitiges Verhältnis zu erklären.

Diese Aufgabe wird durch den Umstand erleichtert, daß auf dem weiten Schauplatz Europas gleichzeitig mit Herzen ein großer Schriftsteller jüdischer Abstammung lebte und wirkte, der dieselbe philosophische Atmosphäre eingesogen hatte wie Herzen, der dieselben Fragen, wie dieser, berührte und oft zu ähnlichen Resultaten gelangte. Dieser Schriftsteller ist Heinrich Heine. Allerdings verdankt er den unsterblichen Ruhm seiner Lyrik, während Herzen keine Gedichte geschrieben hat; aber Herzens Seele war poetisch, lyrisch durchhaucht war sein Roman Wer ist schuldig und allen seinen Werken, selbst denjenigen, die durch ihren Inhalt oft weit von dem Gebiete der Poesie abschweiften, wußte er eine Form zu verleihen, die ihn an die Scheidegrenze zwischen der Welt der Wissenschaft und der Welt der Kunst stellte und ihn unter die Schriftsteller einreihte, bei denen der philosophische Gedanke sich mit der poetischen Einbildungskraft verbrüderte. Zu diesen Schriftstellern aber gehört auch Heine.

Die geistige Entwicklungsgeschichte Heines und Herzens bietet in den Anschauungen und Lebensschicksalen beider manche Parallele. Beide gaben demselben heidnisch-sensualistischen, dem christlichen Spiritualismus feindlichen Typus des Denkens

*) Chamberlain, Grundlagen des XIX. Jahrh.

Ausdruck. Beide waren Revolutionäre. Bei beiden entwickelte sich der Revolutionismus unter denselben Einflüssen der Doktrin Saint-Simons und der Philosophie Hegels, nur war die Ordnung, in der jene beiden Denker auf die Gestaltung ihrer Anschauungen einwirkten, eine umgekehrte: Heine erlag in noch jungen Jahren dem blendenden Zauber Hegels, wußte aber nicht, was er mit dieser Philosophie anfangen, wie er sie dem Leben anpassen sollte, und folgerte aus ihr erst später, mit Hilfe der Lehre Saint-Simons, ihre revolutionären Konsequenzen; Herzen hinwieder lernte zuerst den Saint-Simonismus kennen und war bereits durch und durch revolutionär gesinnt, als er sich dem Studium Hegels zuwandte, das ihn um so stärker in dieser Richtung bekräftigte. Beide waren als Revolutionäre Mystiker: Herzen glaubte an die Sendung Rußlands, Heines Träume trugen das Gepräge eines judäo-germanischen Messianismus. Schließlich finden wir in ihren Schicksalen noch die Ähnlichkeit, daß beide infolge der damaligen Verhältnisse in ihrem Vaterlande keinen Raum für sich finden konnten und gezwungen waren, in fremden Ländern umherzuirren.

Dieser Parallelismus trat besonders schroff in zwei Werken hervor, die der treueste Abglanz des Hegelianismus waren, auf dessen Hintergrunde sich ihre weltstürmenden Träume entwickelt hatten. Es sind dies die Skizzen Heines „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1834—1835) und Herzens „Briefe über den Dilettantismus in der Wissenschaft“ (1842).

Die Sinnlichkeit ist das hervorstechendste Merkmal bei Heine und führt uns in das Wesen jener ihm eigenen prinzipiellen Anregungen ein, von denen seine Träume, seine Anschauungen und seine schöpferische Kraft geleitet werden. In ihm siedete und wallte das dem Nordländer fremde heiße Blut

des Semiten, das Blut jenes Königs und Weisen, der, nachdem er sich von der Nichtigkeit aller Dinge überzeugt hatte, das Hohelied der sinnlichen Liebe sang, als der Trösterin in den Qualen des Lebens, das Blut jener alten Götzendiener, die von Jehovah abfielen, um im Taumel ausgelassener Orgien dem Baal und der Astarte Opfer zu bringen. Der Sinnlichkeit folgte als notwendige Konsequenz die Abneigung gegen die Religion, da sie den Begierden der Sinnenlust als hemmende Macht entgegentritt. In dieser Abneigung gegen die Religion, besonders aber gegen das Christentum, wurde Heine durch das schmerzliche Gefühl der Demütigungen bestärkt, denen er in der christlichen Welt seiner jüdischen Abstammung wegen ausgesetzt war. Das konnte Heine nie verwinden; es war ihm unmöglich, dem Beispiel seines edlen Rivalen Ludwig Börne zu folgen, der in seinem Herzen alle Widrigkeiten und demütigenden Eindrücke, die er als Jude erfahren konnte, in den erhabensten Kosmopolitismus, in ein heiliges Mitgefühl für alle die umwandelte, welche zurückgesetzt, verachtet und unterdrückt wurden. Im Gegenteil, er träumte von Rache, Vernichtung des Christentums, von einer neuen Weltordnung. In seiner Jugend mußte er diesen Gelüsten Zügel anlegen, da er für ihre Betätigung keinen geeigneten Schauplatz vor sich sah. Erst als er im Jahre 1831 nach Paris übergesiedelt war, traf er unverhofft mit einer ganzen Schar talentvoller Männer zusammen, die gläubig und voll Enthusiasmus eine nahe vollständige Umgestaltung der sozialen Verhältnisse und die Notwendigkeit einer neuen Religion verkündeten, welche, auf der Wissenschaft begründet, das Christentum ersetzen sollte. Sie gaben sich für die Nachfolger Saint-Simons aus. Von ihnen beeinflußt, wurde Heine mit den Werken dieses französischen Schwärmers und Vorläufers des Sozialismus bekannt, und sie begeisterten ihn derartig, daß er sich einige Zeit mit dem

Gedanken trug, über die Doktrin Saint-Simons ein Buch zu schreiben.

Emil Faguet hat richtig bemerkt*), daß für die französischen Denker der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts der Kampf mit dem Individualismus den Ausgangspunkt bildete. Sie verblieben noch unter dem Eindruck der französischen Revolution, welche die wildesten Instinkte in der menschlichen Natur entfesselt hatte; sie fühlten das Bedürfnis, die bestehende Gesellschaftsordnung zu kräftigen oder eine neue zu schaffen, die das menschliche Individuum durch das Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit der Gesamtheit gegenüber binden sollte; nach diesem Ziele hin wirkten sie und ihre Tätigkeit hatte also einen gegen die Revolution gerichteten restaurierenden Charakter. Der größte Phantast und der wirrste Kopf im Kreise dieser Restauratoren war Saint-Simon, der mit der Hartnäckigkeit eines Monomanen — wie sich Faguet treffend ausgedrückt hat — sein ganzes Leben über der Notwendigkeit einer neuen geistigen Gewalt (pouvoir spirituel) verträumte, einer neuen Kirche, welche die bereits abgenützten und abgelebten Formen des Christentums ersetzen sollte. In seinen Werken suchte er die Idee durchzuführen, daß in der Organisation der Gesellschaften nur zwei Typen möglich wären, die den Phasen im geistigen Leben der Menschheit entsprächen: der erste Typus, der feudale oder kriegerische, herrscht in dem theologischen Bereich willkürlicher Glaubensformen, die durch keine wissenschaftlichen Beweise unterstützt werden — der zweite, der industrielle, ist ein Produkt der Zeitperiode der positiven Wissenschaft, welche die Religion vertritt und auf Beobachtung und Erfahrung basiert. Bisher lebte die Menschheit in der theologisch-feudalen Periode, gegenwärtig aber befände sie sich in einer Übergangsepoche; der erste Ausdruck dieser war die

*) Politiques et Moralistes. B. II. (Paris. 1898).

Reformation im XVI. Jahrhundert, welche die Grundfesten der alten Ordnung erschütterte. Das Werk Luthers setzten das XVII. und XVIII. Jahrhundert fort, indem sie den Kampf auf das politische Gebiet übertrugen. Nun werde eine vollständige Revolution eintreten; diese werde eine neue wissenschaftlich-industrielle Periode ins Leben rufen, in der die Gelehrten und Industriellen die Führung übernehmen würden. Die Basis der sozial-ökonomischen Ordnung, welche sie schaffen werden, wird in dem Grundsatz bestehen, daß „ein jeder an der Bedeutung und dem Gewinn im Verhältnis zu seinen Fähigkeiten und zu seiner Einlage" Anteil haben wird; somit wird noch die alte Einteilung in Eigentümer und Proletarier erhalten bleiben. Aber das Los der letztgenannten muß und wird auch von Grund aus gebessert werden; das eben erachtete Saint-Simon für eine seiner Hauptaufgaben und gelangte, auf dieser Bahn weiter fortschreitend, zu dem Schluß, daß die neue Ordnung im Bereiche des wechselseitigen Verhältnisses beider sozialer Schichten, d. h. der besitzenden und der von ihrer Hände Arbeit lebenden, erst dann gute Früchte hervorbringen würde, wenn in den Herzen der Führer der Gesellschaft, also der Gelehrten und Industriellen, die Nächstenliebe zur Herrschaft gelangen werde. Daraus folgte natürlich die Idee von der Notwendigkeit einer Religion, die in den Herzen der Menschen brüderliche Gefühle säen sollte. Von dieser Idee immer tiefer durchdrungen, widmete Saint-Simon die letzten Jahre seines Lebens der Arbeit an seinem Werk „Das Neue Christentum", in dem er seinem Glauben an Gott und die Göttlichkeit Christi und seiner Überzeugung Ausdruck verlieh, daß es möglich sei, diese Göttlichkeit mit der modernen Wissenschaft zu versöhnen.

Die Nachfolger und Schüler Saint-Simons, unter denen die Juden Gustav d' Eichthal, die Brüder Rodriguez, die Brüder

Pereire eine hervorragende Stellung einnahmen, entwickelten die Idee ihres Meisters in antichristlicher und materialistischer Richtung, drückten ihr aber zugleich den Stempel des Mystizismus auf. Da die positive Wissenschaft ihrer Ansicht nach der Materie jene Bedeutung wiedergab, die ihr das Christentum geraubt hatte, indem es einseitig den Geist über das Fleisch erhob, so müßte die neue Religion, die ihre Stützen nicht in märchenhaften Offenbarungen, sondern in den Tiefen der wissenschaftlichen Erforschung der Welt sucht, die Lehre vom Parallelismus des Geistes und der Materie aufstellen; die Rehabilitation des Fleisches müßte zur Grundlage der neuen Ethik werden. Diese „Rehabilitation" aber gestalteten manche in einen mystisch-sensualistischen Kult des Fleisches um.

Die Grundsätze der Saint-Simonisten entflammten die Phantasie Heines; diese Grundsätze heiligten seine Sinnlichkeit und deren Ahnungen und Träume; er nahm die saint-simonistische Anschauung über die Reformation und Revolution als eine den nahen vollständigen Umsturz in den menschlichen Verhältnissen verkündende Erscheinung ohne weiteres an; er entfachte in sich ihre Begeisterung für die neue Religion des Fleisches, die auf den Trümmern des ihm verhaßten Christentums die Welt beglücken sollte. Indem er die Lehre Hegels, in der er erzogen war, und die Lehre Spinozas, von der er sich ganz besonders angezogen fühlte und die er für das höchste Produkt des jüdischen Geistes hielt, durch das Prisma des Saint-Simonismus betrachtete, entdeckte er in dem Pantheismus beider Philosophien die Elemente einer zukünftigen, dem christlichen Spiritualismus direkt entgegengesetzten materialistischen Religion. Das machte ihn überfroh; es schien ihm, daß in dem gemeinschaftlichen Kult der Materie die jüdische und die germanische Idee ihre Verbrüderung feierten — und auf diesem Hintergrunde schoß sein judäo-germanischer Messia-

nismus auf. Der Jude Spinoza, welcher in einer Epoche zur Welt gekommen war, da das Christentum sich abnutzte, legte das Fundament zum Pantheismus; in diesem Pantheismus erblickten seine Nachfolger die Kraft, die Religion Jehovas zu töten. Und die aus dieser Doktrin fließende Idee, das Fleisch in seine von den Bekennern Christi getretenen Rechte wieder einzusetzen, sollte, sobald sie auf deutschem Boden sich eingebürgert hätte, eben durch Deutschland zum Eigentum der ganzen Menschheit werden.

Alles, was Heine von da an in Prosa veröffentlichte, verlieh dieser Anschauung Ausdruck. Die erste Stelle aber gebührt den beiden Abhandlungen, die er unter dem Einfluß der ersten Begeisterung für den neuen Glauben geschrieben hatte, nämlich der „Romantischen Schule" (1833), besonders aber der zweiten: „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" (1834—1835).

„Ich spreche von jener Religion — rief er gleich auf den ersten Seiten der „Romantischen Schule" aus, wobei er die katholischen Sympathien der Romantiker im Sinne hatte — in deren ersten Dogmen eine Verdammnis alles Fleisches enthalten ist und die dem Geiste nicht bloß eine Obermacht über das Fleisch zugesteht, sondern auch dieses abtöten will, um den Geist zu verherrlichen; ich spreche von jener Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen, indem eben durch die Verdammnis des Fleisches die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden und durch die Unmöglichkeit, ganz Geist zu sein, die Hypokrisie sich ausbilden mußte; ich spreche von jener Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hundedemut und Engelsgeduld die erprobteste Stütze des Despotismus geworden . . ." Von diesem Standpunkt aus

verspottet Heine die Romantiker und stellte ihnen den großen Pantheisten Goethe gegenüber; rühmend hob er dessen „Faust“ hervor und wagte zu prophezeien, daß „das deutsche Volk eben durch den Geist die Usurpationen des Geistes einsehen und die Rechte des Fleisches vindizieren wird. Das ist dann die Revolution, die große Tochter der Reformation.“

Viel genauer führt Heine diese Anschauung in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ durch. Die Idee Saint Simons von den beiden uralten Typen, nach denen sich das Leben der Menschheit gestaltet, sprach er in bedeutend einfacherer Form aus, indem er die Geschichte als einen ewigen Kampf des Spiritualismus mit dem Sensualismus darstellt; der Spiritualismus hatte sich am treuesten im Christentum abgespiegelt; dieses hat eine hohe Aufgabe erfüllt, indem es die aus Übermaß der körperlichen Kräfte und fleischlichen Begierden entfesselten barbarischen Völker durchgeistigte, gegenwärtig jedoch hat es das Recht, weiter zu existieren, verloren, ja, es ist sogar schädlich geworden, da es die alternden Gesellschaften Europas ihrer letzten Kräfte beraubt. Von diesem Gedanken durchdrungen, entwarf Heine mit Enthusiasmus die Geschichte der sensualistischen Reaktion in Deutschland, zu der Luther den ersten Anstoß gegeben hatte, ohne sich von der Tragweite des begonnenen Werkes Rechenschaft abzulegen. Der Lehre der Kirche trotzend, daß die Vernunft des Menschen, der von der Erbsünde befleckt ist, sich nicht aus eigenen Kräften, ohne die Hilfe der göttlichen Gnade, zum Schöpfer emporheben kann, erkannte er die Vernunft als die höchste Instanz an. Und daraus folgten Konsequenzen, die er nicht vorausgesehen hatte, vor allem aber diese, daß die Vernunft keine Gnade braucht. Weiter folgte daraus, daß die Natur des Menschen weder schlecht noch befleckt ist, daß sie daher die Fesseln,

welche ihr die Kirchengebote auferlegen, von sich abschütteln darf, und schließlich, daß Gott nicht notwendig ist, denn es gibt im Universum nichts Höheres und Vollkommeneres als den Menschen. Alle diese Etappen sollten die Nachfolger Luthers der Reihe nach zurücklegen. Die sensualistische Reaktion erfaßte immer weitere Kreise und feierte immer größere Triumphe. Jene Sonne aber, die dem Siegeszuge der sensualistischen Reaktion leuchtete, jene Sonne, die den Führern derselben Kraft zum Kampfe gab, war Spinoza, der Mann der Vorsehung, sonder Tadel und Makel, ein gewaltiger Herrscher, der nun bereits absolut in dem Geiste der Menschheit waltet. In den Augen Heines ist Spinoza der geistige „Vetter" und Nachfolger Christi, seine Begeisterung für ihn kennt keine Grenzen: seine Schriften verglich er mit „einem Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln"; er wurde von ihnen angeweht „wie von den Lüften der Zukunft".

Indem Spinoza behauptete, daß es nur eine Substanz gibt, nur einen Gott, der sich unter zweierlei Gestalt — als Gedanke und Materie — offenbart, so bezeichnete er nach Heine eben dadurch sowohl das eine als auch das andere als göttlich, wer also „die heilige Materie beleidigt, ist ebenso sündhaft wie der, welcher sündigt gegen den Heiligen Geist"; da aber die Geschichte des Christentums eine lange Kette himmelschreiender Sünden wider die Materie war, so müssen dieser zu Ehren viele Opfer dargebracht werden, um die Sünden der Vergangenheit zu erkaufen. Die Macht Spinozas, des Mannes der Vorsehung, erinnerte Heine an die Macht der Juden: „Wie einst jener Jesus am Kreuze, über dessen sterbendes Haupt der heidnische Römer die hämischen Worte schrieb: „König der Juden" — am Ende der König des heidnischen

Rom und der Welt wurde, so kommt jetzt die Reihe an das christliche Rom" . . . . Schon Wolff, der die Religion mit der Philosophie zu versöhnen suchte, stellte dem Verfalle des Glaubens das beste Zeugnis aus, da dieser Glaube nicht auf eigenen Füßen stehen kann und die Philosophie um Hilfe anbettelt. Da tritt Lessing auf. Er schüttelt das Joch der Bibel ab, das Luther an die Stelle des Kirchenjoches gesetzt hatte, und vertreibt auf diese Weise das Christentum aus seinem letzten Schlupfwinkel. — Goethe wieder ist der Spinoza in der Poesie. — Ihnen hat man es zu verdanken, daß der Glaube Christi aufgehört hat, in aufgeklärten Köpfen zu existieren, aber es lebte noch der Deismus. Da betritt den Schauplatz Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft" und beweist in einer durch keine Kraft widerlegbaren Argumentation, daß wir von einer Existenz Gottes durchaus nichts wissen können. Seine Schrift wird zum Schwert, das endlich den Deismus vernichtet. Nun ist auch Gott bereits tot! Fichte und Schelling, die Nachfolger Kants, würdigt Heine nur insofern, als sie ihre Gedanken von Spinoza entlehnten. Schließlich endet den Bau, dessen Fundamente Spinoza gelegt hatte, Hegel, der größte Denker, den Deutschland hervorgebracht hat: mit Hilfe des Pantheismus erklärt er die Transformationen der Natur und der Geschichte der Menschheit; von nun an wird für uns das Weltall identisch mit Gott, es wird zu einer stufenweise sich durchringenden Idee, die im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt und sich durch ihn nach außen offenbart; von nun an nimmt der Mensch den Platz ein, wo früher Gott, den Kant tötete, geherrscht hatte.

In dieser Weise stellt Heine die Geschichte des religiösen und philosophischen Gedankens vor. Hegel bildet den Höhepunkt desselben. Jetzt aber muß der Gedanke zur Tat werden. „Der Gedanke geht der Tat voraus wie der Blitz dem Donner.

Der deutsche Donner ist freilich auch ein Deutscher und ist nicht sehr gelenkig und kommt etwas langsam herangerollt; aber kommen wird er, und wenn ihr es einst krachen hört, wie es noch niemals in der Weltgeschichte gekracht hat, so wißt: der deutsche Donner hat endlich sein Ziel erreicht. Bei diesem Geräusche werden die Adler aus der Luft tot niederfallen und die Löwen in der fernsten Wüste Afrikas werden die Schwänze einkneifen und sich in ihren königlichen Höhlen verkriechen. Es wird ein Stück aufgeführt werden in Deutschland, wogegen die französische Revolution nur eine harmlose Idylle erscheinen möchte." Die Idee dieses Stückes wird „die Rehabilitation der heiligen Materie", die Apotheose der Sinnlichkeit sein. Heine griff tiefer und ging weiter als die französischen Revolutionäre. Indem diese ihren Tugendkultus zur Schau trugen, standen sie noch im Bereiche der sittlichen Begriffe, die das Christentum geschaffen hatte; diese Grenze hatte Heine überschritten, er stellte sich am anderen Ufer auf, jenseits des Guten und Bösen, hart am Abgrund des moralischen Nihilismus. „Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volks, sondern für die Gottesrechte des Menschen. Hierin und in noch manchen andern Dingen unterscheiden wir uns von den Männern der Revolution. Wir wollen keine Sanskülotten sein, keine frugale Bürger, keine wohlfeile Präsidenten: wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. Ihr verlangt einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nektar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien!"

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Dieses „Himmelreich auf Erden" sollte in der Freiheit bestehen, alle Sinnenfreuden, welche die Erde bieten konnte, schrankenlos zu genießen.

So viel über Heine. Allerdings begriff er später auf seiner Matratzengruft, daß nur der Glaube an Gott der einzige Trost im Leiden sein könnte. Die Bibel war damals sein Lieblingsbuch. Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Geschichte der Religion und Philosophie" widerrief er alles, was er in diesem Buche gegen Gott geschrieben hatte und sprach folgende schöne Worte aus: „Wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buche (d. h. der Bibel) wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes." Veredelt durch sein Leiden, zieht uns Heine durch die Aufrichtigkeit seiner Reue und seine erhabene Stimmung an. Leider kam die Reue zu spät. Der Nachwelt ist Heine nicht der Prophet des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern der Feind Jehovas, der davon träumte, die Verehrung Jehovas durch rasende Orgien zu Ehren fremder Götter, zu Ehren Baals und der Astarte, zu ersetzen.

Die Abhandlung, der Herzen den ihrem Inhalt nicht ganz entsprechenden Titel Briefe über den Dilettantismus in der Wissenschaft gegeben hat, ist ebenso wie Heines Zur Geschichte der Religion und Philosophie eine Apotheose der Philosophie Hegels, die als Gipfelpunkt der Entwickelung des menschlichen Gedankens eben deswegen den Beginn einer neuen Epoche auf dem Gebiete der Tat bezeichnen soll. Von vornherein aber fällt der grundsätzliche Unterschied in der moralischen Stimmung beider Verfasser in die Augen. Heine unternahm seine Arbeit als Verehrer der Materie und als Apostel einer neuen religiösen Doktrin, die er

mit Hilfe des Saint-Simonismus ersonnen hatte und die, im absoluten Widerspruch zum Christentum stehend, erst auf dessen Trümmern zur Herrschaft gelangen konnte; da er aber für diese Doktrin die Philosophie Hegels zur Grundlage erwählt hatte, so betrachtete er dieselbe vom Standpunkt ihres Einflusses auf die Ideen, nach denen sich das Leben der Menschheit richtet. Herzen hingegen ließ sich niemals weder von der trügerischen Glückseligkeit sinnlicher Lebensgenüsse noch von der Begierde unbeschränkter Freiheit in dieser Hinsicht blenden; er ehrte in Saint-Simon nicht den Lehrer, der nach der Bildung einer neuen geistlichen Gewalt und einer neuen Religion strebte, sondern den Menschen, dem das Schicksal der zurückgesetzten Klassen am Herzen lag — und dementsprechend, im Gegensatz aber zu Heine, faßte er die Philosophie Hegels von einer anderen Seite als dieser auf, indem er vor allem an die auf dem Menschen schwer lastende Verpflichtung, sich zu vervollkommnen, und an die Arbeit an dem Wohle der Gesamtheit dachte. Deswegen beschäftigte ihn weniger der Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die das Leben der Menschheit bestimmenden Ideen als ihr Einfluß auf die sittliche und geistige Entwickelung des Individuums; auf diesem Gebiete suchte er in ihr die Bestätigung seiner Gedanken und Wegweiser, die den Menschen einem höheren Geistesniveau zuführen sollten.

Gläubig war Herzen nie gewesen, doch empfand er als Dichter das Aroma des Glaubens und wünschte daher der wissenschaftlichen Synthese der Welt, der sein eifrigstes Streben galt, eine religiöse Gestalt zu geben. Sobald er in der Philosophie Hegels das, was er suchte, gefunden hatte, trat er in seinen „Briefen über den Dilettantismus" vor sein Vaterland als Priester der Wissenschaft, die gegenwärtig, besonders aber in Rußland unter dem Joche des politischen

Druckes, dem rechtschaffenen Menschen die einzige Zuflucht bietet, dadurch die Religion vertritt und sich deren Stelle vindiziert. Wenn Herzen aber von Wissenschaft spricht, so meinte er so hier wie in anderen Arbeiten seiner Jugend ausschließlich die Philosophie Hegels. Das ist charakteristisch; denn auf diese Weise betonte er ihren absoluten Wert, auf diese Weise wollte er ausdrücken, daß er den Begriff der Wissenschaft mit dem Begriff der Wissenschaft aller Wissenschaften, d. h. der Philosophie, identifiziert, deren letztes Wort aber Hegel ist. Berauscht von der Wahrheit, die er erkannt, trunken von freudiger Vorahnung vorteilhafter Umwälzungen, die sie nach sich ziehen wird, war er ein Lyriker der Philosophie, der sich in begeisterten Worten über ihre glückverheißende Wirkung auf die Seele ergoß.

Im ersten Brief stellte Herzen die Mühen, Leiden, Enttäuschungen, endlich die Freuden eines Menschen vor, der sich in die Philosophie vertieft. „Die lebende Seele — schrieb er — sympathisiert mit allem, was lebt; eine Gabe der Hellseherei bahnt ihr den Weg. Schauder erfaßt sie, betritt sie Gebiete, die ihr verwandt sind, schnell jedoch wird sie mit ihnen vertraut. Selbstverständlich besitzt die Wissenschaft keine so glänzenden, feierlichen Propyläen wie die Religion. Der Weg zu ihr führt durch unfruchtbares Heideland, mancher schrickt da zurück. Augenscheinlich droht Verlust, auf Gewinn fehlt jede Aussicht, wir erheben uns in verdünnte Sphären, in eine Welt körperloser Abstraktionen; die ernste Majestät derselben weht uns kühl und streng an; jeder Schritt trägt uns in die Ferne dieses luftigen Ozeans; die Unendlichkeit des Raumes entsetzt uns, wir atmen schwer und schmerzhaft, es verschwinden die Ufer und mit ihnen die Traumgebilde, mit denen das Herz verwachsen war; Schrecken erfüllt die Seele, lasciate ogni speranza. — Wo nun den Anker aus-

werfen? Da aber ertönt weitschallend eine Stimme, wie einst Cäsar zu seinem Fährmann gerufen: „Was bangest du, mich fährst du.“ Dieser Cäsar — das ist der unendliche Geist, der in der Brust des Menschen lebt. In dem Augenblick, da uns die äußerste Verzweiflung ergreifen wollte, riß er sich aus seinem Traume. Denn die Welt, in die er eingezogen, das ist seine Welt, sein Vaterland, nach dem er sich sehnte, zu dem es ihn mit mächtigem Fluge der Farben, Linien und Töne gewaltsam fortzog, das ist jenes heißerstrebte Jenseits. Ein Schritt weiter, und wir beginnen uns in dieser neuen Welt wie zu Hause zu fühlen, die Wissenschaft hat uns mit derselben belehnt. Wohl sind alle Träume, die aus einer gereizten Phantasie entsprangen und durch die sich der Geist zum Wissen emporrang, verblaßt, aber die Wirklichkeit gewann an Ausdruck und Klarheit, der Blick dringt immer tiefer und weiter und erkennt, daß es keine Geheimnisse mehr gibt, die von Sphinxen und Greifen bewacht würden, und daß das Wesen der Dinge bereit sei, sich vor demjenigen zu enthüllen, der kühn genug wäre, sich ihm zu nähern . . .“ Ja, es ist dazu bereit, denn schon ist Hegel bis zu ihm vorgedrungen und hat sein Geheimnis enträtselt.

Doch wie viel Jahrhunderte mußten verfließen, bevor die Menschheit zu jener Synthese zu gelangen vermochte, die Hegels Ruhm ausmacht! Daher gab Herzen im zweiten Brief einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gedankens, die er, so wie Heine, in zwei grundsätzlichen Typen darstellt. Doch umfaßte er mehr als Heine und hielt sich strenger an Hegel und dessen dialektisches Gesetz, nach dem die Gegensätze (These und Antithese) im Laufe der Entwickelung in einer höheren Einheit, der Synthese, zusammenlaufen. Heine, den ausschließlich der Kampf mit dem Christentum beschäftigte, blickte nicht in die Vergangenheit, in die vor-

christlichen Zeiten, sondern stellte dem Spiritualismus, der unter dem Einfluß der Lehre Christi entwickelten Kultur die nahe, schon beginnende Epoche des Sensualismus als erwünschte Antithese gegenüber, ohne überhaupt an eine Synthese zu denken. Herzen dagegen stellte ganz im Geiste Hegels die beiden Welten, die heidnische und die christliche, als These und Antithese mit einander zusammen, als zwei einander ausschließende Typen, die er mit den Ausdrücken: Klassizismus und Romantismus bezeichnete. Der Klassizismus ist die Vertiefung in die Natur, Zufriedenheit mit dem Leben, Einschränkung der Bedürfnisse, der Schlummer der Individualität und als Folge das Übergewicht des Staates über das Individuum; der Romantismus ist das Empfinden der Eingeschränktheit des irdischen Daseins, das Suchen anderer Welten, die Ausschweifung individualistischer Triebe. Indem Herzen den Romantismus mit dem Christentum in Verbindung brachte, unterzog er diesen Typus einer ungleich heftigeren Kritik als den Klassizismus. Beide Typen aber waren die Vorbereitung zu der Synthese, die Hegel gegeben, dessen Vorläufer Goethe und Schiller waren.

Doch sei es nicht leicht, sich Hegels Synthese anzueignen, da die Menschen nach Herzens Ansicht aufgehört haben, an die Wissenschaft zu glauben. Das sollte im Sinne des Verfassers bedeuten, daß sie nicht annehmen, es könnte dem Menschen möglich sein, auf dem Wege der Wissenschaft zur Entdeckung der absoluten Wahrheit zu gelangen, nach der das Leben zu gestalten wäre. Die Ursache ist die, erklärt Herzen, daß die Wissenschaft entweder von Dilettanten oder Spezialisten betrieben wird: „Der Dilettantismus und die handwerksmäßige Spezialität der offiziellen Gelehrten — das sind die beiden Ufer der Wissenschaft, die den Nil an einer fruchttragenden Überschwemmung verhindern.“ Den

Dilettantismus definiert er als „Liebhaberei der Wissenschaft, ohne sie zu verstehen", als „ein Zerfließen in den weiten Gefilden des Wissens ohne das Geschick, seine Kräfte zu konzentrieren", der Dilettantismus ist „eine platonische Leidenschaft, die keine Kinder zeugt". In jeder Epoche hat er sich anders offenbart; „der heutige Dilettant hat ein trauriges und rätselhaftes Aussehen"; er liebt die Wissenschaft, weiß aber, wie boshaft sie ist; er ist ein wenig Mystiker und hat Swedenborg gelesen, er ist aber auch ein wenig Skeptiker und kennt seinen Byron; er wiederholt mit Hamlet: „Freund Horatio, es gibt viele Dinge, von denen die Gelehrten nichts verstehen". — Der Spezialismus ist ein Versinken in Einzelheiten, ohne Fähigkeit zu generalisieren, das Schlimmste aber ist dies, daß diese gelehrten Spezialisten „überzeugt sind, sie überragten uns um Haupteslänge und wären die Priester, ja die Liebhaber — ja, was noch schlimmer ist — die legitimen Ehemänner der Pallas."

Diese „Ufer" des Dilettantismus und Spezialismus beschrieb Herzen verhältnismäßig deswegen so ausführlich, weil er erklären wollte, daß unter dem Einfluß der von ihnen geschaffenen Atmosphäre sogar der große Hegel, als er das Weltall in eine Synthese zusammengefaßt, die hohe Bedeutung seines Werkes nicht verstanden hatte. „Vor denen — setzte der Verfasser auseinander — die den Weg zum Gipfel des Berges ebneten, öffnete sich die Aussicht nur allmählich; als nun Hegel als erster den Berg erklommen hatte, drückte ihn das Ungeheure des vor ihm sich ausdehnenden Raumes nieder, Schwindel erfaßte ihn — und er begann von neuem einen Berg zu suchen, an dem sein Auge, das sich in die Unendlichkeiten verloren hatte, ausruhen könnte . . ." „Das Anschauen des Berges war so eng mit der ganzen Vergangenheit Hegels verbunden, daß er diesen Anblick durchaus für sich

aufbewahren wollte; natürlich fand er ihn nicht, als er den Gipfel erstiegen hatte — und Schrecken ergriff ihn."

Kein Wunder, daß auch das junge Geschlecht, das in Hegels Fußstapfen trat, auf halbem Wege stehen blieb und nicht den Mut hatte, die Wahrheit, die der Meister überliefert hatte, in die Tat umzuwandeln. Gegen diese Trägheit des Geistes, die Herzen, indem er den Quietismus und die Apathie mit seiner Vorstellung von der Religion Buddhas zu einem Begriffe verband, „den Buddhismus in der Wissenschaft" nannte, trat er in seinem letzten, vierten Briefe auf, der noch viel lyrischer ist als die vorhergehenden. „Jene philosophische Aussöhnung mit der Ordnung der Dinge, — rief er aus — welche die Wissenschaft bietet, wurde von den Schülern Hegels als endgiltige Aussöhnung, als vollständige, in sich abgeschlossene Beruhigung aufgefaßt, nicht aber als Aufforderung zur Tat." Indessen verlangt die Wissenschaft (d. h. die Philosophie Hegels) von dem Menschen das Opfer seines Ich. Die Sphäre der Wissenschaft — das ist „der Gedanke als der sich erkennende Geist", jedes Individuum also ist als ein Teil des Geistes „das Organ der Wahrheit" und muß sich demnach der Wahrheit, d. h. dem in der Natur und in der Geschichte sich offenbarenden Geiste, zum Opfer darbringen. „Man muß die Wissenschaft durchleben, wenn man sich dieselbe nicht nur formell aneignen will . . ." „Die Phänomenologie des Geistes durchleiden, dem Zweifel, der den Gedanken verzehrt, die bitteren Tränen der Augen und das heiße Blut des Herzens weihen, vor Skeptizismus abmagern, sich mit Leide berauschen, viel lieben und sehr lieben — und der Wahrheit alles aufopfern — das ist das Hohelied der Vertiefung in die Wissenschaft. Die Wissenschaft wird zu einem schrecklichen Vampir, zu einem Gespenst, das sich durch keine Beschwörung verscheuchen läßt; denn der Mensch hat es selbst

aus der eigenen Brust herbeigerufen und wird vergeblich einen Ort suchen, wo er sich vor ihm verbergen könnte. Weit von sich verjage er also den Traum, er dürfe zu bestimmten Stunden in behaglicher Ruhe die Philosophen lesen, um den Gedanken zu bilden und den Verstand zu zieren. Schreckliche Fragen erheben sich vor ihm, wohin der Unselige blickt, flimmern sie ihm vor den Augen, schreiben vor seinem Blicke mit den feurigen Buchstaben Daniels und ziehen ihn weit, weit in eine unbekannte Tiefe! Und er wird der Zauberkraft des Abgrundes nicht widerstehen können, der ihn lockt mit dem Dunkel geheimnisvoller Gefahr . . .“ Erst der, welcher alle diese Qualen durchlebt hat, wird zum Herrn im Reiche der Wissenschaft: „Und es wird ihn dann weder ihre Freiheit noch ihr Licht wundern, er wird sich aber auch mit jener Beruhigung, die sie im Gefolge führt, nicht begnügen.“

Sie wird ihm nicht genügen, da er das Bedürfnis empfinden wird, der Wahrheit, die er errungen, das Leben anzupassen, er wird begreifen, daß der Mensch seine Vollentwickelung erst in der Sphäre der Tat, d. h. in der Sphäre „vernünftiger, sittlich freier, aber leidenschaftlich energischer Wirksamkeit“ erreicht, denn erst dann „wird er zu einem lebenden und selbstbewußten Organ seiner Epoche“ — und das ist sein Ziel. Die schwache Seite Hegels und der deutschen Philosophie überhaupt bestand nach der Ansicht Herzens darin, daß sie bei der Sphäre des Gedankens stehen geblieben ist; Frankreich — sagt er — bildet in dieser Hinsicht einen Gegensatz zu Deutschland, da es stürmisch nach der Tat verlangt; andererseits aber ist es unfähig, sich in jene bodenlosen Räume des Geistes zu vertiefen, in denen der deutsche Gedanke seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat. Vielleicht — endete Herzen — wird Rußland berufen sein, das letzte Wort in der Geschichte auszusprechen.

Somit schloß er, ähnlich wie Heine, sein Bild von der Philosophie Hegels mit einem messianischen Traumgebilde von der Sendung Rußlands ab, welches das letzte Wort, die höchste Inkarnation der in der Allwelt zum Bewußtsein gelangenden absoluten Idee sein wird. Näher jedoch hat er sein Traumbild nicht erklärt; einerseits konnte er es nicht der Zensur wegen, anderseits hatte dasselbe in ihm zu jener Zeit noch keine bestimmte Gestalt angenommen. Später, im Ausland, fand er jenes neue Wort, das Rußland der Welt verkünden wird; es lautete: „Es lebe das Chaos, es lebe die Vernichtung" — d. h. daß er, mit Heine übereinstimmend, von einer von Grund aus neuen Ordnung träumte, zu der der Weg durch die zerstörende Raserei der Revolution führte.

Doch ist er tiefer und steht auch sittlich höher als Heine. Dieser stellte dem Christentum als sein und der zukünftigen Menschheit Ideal eine Welt von ausgelassener Sinnlichkeit gegenüber; ihn beherrschten einerseits die Antipathie des Juden gegen das Christentum, in dem er die Ursache seiner Erniedrigung erblickte, anderseits seine vom semitischen Feuer fleischlicher Begierden entzündete Einbildungskraft. Herzen wäre dabei nie stehen geblieben; eine unendliche Sehnsucht trieb ihn in die Ferne; er war ein Gegner nicht nur der Ideale, welche die zeitgenössische Kultur geschaffen hatten, sondern auch aller durch die Revolution geheiligten Negationen dieser Ideale; er versank in dem Traum von der Welt des absoluten Guten, das die Wahrheit, die ihm Hegel erschlossen hatte, verkörpern sollte; da er aber wußte, daß er auf Erden diese Welt nie erblicken würde, anderseits aber an den Himmel nicht glaubte, so verkündete er den Menschen den Tod als „freudige Botschaft". Auch jene Sehnsucht nach dem Absoluten stellte ihn moralisch höher. Er begeisterte sich für den Gedanken, daß er, als denkendes Wesen, einer der Ausdrücke des zum Bewußtsein

sich durchringenden Absoluten sei, ein Organ der Wahrheit, und daß er somit dieser Wahrheit sich aufopfern müsse. Er empfand dann die Bedeutung seiner Mission den Menschen gegenüber, und dieses Gefühl vereinigte sich in ihm mit der edlen Begierde nach persönlichen Opfern und Leiden für die Idee. Er nahm die Philosophie Hegels, die ihn nach so vielen Mühen und Martern „den hohen Berg" hinaufgeführt hatte, feierlich an und bekannte sich als Priester, der berufen sei, sie den Menschen zu verkünden. Heine besaß diesen Ernst nicht. Das wird uns dann ganz besonders klar, wenn wir die Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie" mit seinen anderen Werken jener Epoche vergleichen. Wir hören da, selbst in Augenblicken, wo er die erlösende Kraft der Hegelschen Philosophie preisend hervorhob, das unterdrückte Lachen eines Menschen, der, obwohl er seine Sache rühmt, doch zugleich auch deren schwache und komische Seiten bemerkt — den im gegebenen Falle besonders der Umstand ergötzt, daß er auf Grund der Lehre Hegels sich selbst als den lieben Gott proklamieren kann. Für Heine war die Hauptsache nicht das Suchen nach Wahrheit, sondern seine persönlichen Sympathien und Antipathien, also griff er auch zu der Philosophie Hegels wie nach einem Werkzeug, das er jeden Augenblick von sich zu werfen bereit war, sobald es ihm überflüssig oder unbequem erscheinen sollte. Er schmückte sich mit den Farben des Kultes Spinozas und Hegels, um mit Hilfe ihres Pantheismus, der die Materie mit dem Geist ineinanderfließen und Gott in der Natur und im Menschen aufgehen ließ, poetisch die Sinnlichkeit zu rechtfertigen und heilig zu sprechen.

Herzen nahm in der revolutionären Bewegung Rußlands und Europas eine hervorragende Stellung ein. Als Meister in der rücksichtslosen Negierung aller Kulturformen

strebte er dem Anarchismus zu; unter allen denen, die den Bestrebungen dieser äußersten revolutionären Fraktion starke Grundpfeiler zu geben bestrebt waren, war er in dieser Richtung unbestritten der größte Philosoph. Bei Heine warf der dichterische Genius einen Schatten auf die übrigen Gebiete seiner Wirksamkeit, er steht mit der Revolution nicht unmittelbar in Verbindung, trotzdem aber existiert zwischen der Welt seiner Träume und den Bestrebungen seiner sozialistischgesinnten Stammesgenossen eine nahe Verwandtschaft.

Prof. Masaryk*) hat hervorgehoben, mit welcher Vorliebe Marx die Werke Heines zu lesen pflegte, und erblickte darin eine Bekräftigung seiner Annahme, daß Erbitterung und Grimm gegen die Welt eines der Hauptmerkmale in der Stimmung des Verfassers von Kapital und Arbeit gewesen seien. Heine wieder fühlte sich ungleich stärker von einem anderen berühmten Sozialisten angezogen, nämlich von Lassalle, wovon der Brief, in dem er ihn Varnhagen als einen der talentvollsten, gebildetsten und scharfsinnigsten jungen Leute, denen er je begegnet, empfiehlt, ein beredtes Zeugnis ablegt. Und alle drei — Heine, Marx und Lassalle — sind durch ein dreifaches Band eng mit einander verknüpft: durch die gemeinsame jüdische Abstammung, die gemeinsame Abhängigkeit von der Philosophie Hegels, die sie im Geiste Feuerbachs begriffen, und durch die Gemeinschaftlichkeit revolutionärer Konsequenzen im Bereiche der sozialen Ordnung, die sie von Hegel und Feuerbach ableiteten. Allerdings muß hier vorbehalten werden, daß Marx und Lassalle, die bedeutend jünger als Feuerbach waren, dem Einfluß seiner Philosophie erlagen, bevor sie selbständig zu werden begannen, während Heine der Philosophie Feuerbachs vorangegangen war und sie sozusagen vorempfunden hatte: seine Geschichte der

*) „Die soziale Frage."

Religion und Philosophie in Deutschland war eine Vorbereitung zu dem Werke Wesen des Christentums mit dem Feuerbach sieben Jahre später auf den Schauplatz trat.

Die Lehre Feuerbachs ist ein vermittelndes Glied zwischen Hegel und dem späteren Positivismus und Materialismus; unter ihrem Einfluß entfaltete sich aus dem idealistischen Pantheismus der materialistische Atheismus; daher erscheint sie manchen nicht als das, was sie wirklich ist, d. h. als Entwicklung der Konsequenzen, die in den grundsätzlichen Behauptungen Hegels bereits enthalten waren, als Entdeckung des Geheimnisses Hegels, aber auch als Auflehnung gegen Hegel; Prof. Bulgakow hat sie mit Recht „eine große Katastrophe der Philosophie" genannt. Feuerbach richtete vor allem auf das religiöse Problem seine Aufmerksamkeit, als Grundlage der Religion aber erkannte er den Anthropomorphismus an; seiner Ansicht nach hatte der Mensch, indem er sich vom Egoismus leiten ließ und die Einbildungskraft zu Hilfe nahm, sein eigenes Wesen in Gott umgewandelt. Das wäre bereits reiner Atheismus; Feuerbach jedoch, in der romantischen Epoche erzogen, empfand noch das Schöne der Religion, war noch in die poetische Phraseologie des Pantheismus verliebt und rief, da er die Idee Gottes nicht aufgeben wollte, den Menschen zum Gotte aus. Ebenso gestimmt war Heine, aber der trockene und konsequente Marx verwarf die Phraseologie Heines und Feuerbachs. Er riß von dem Menschen die prächtigen Gewänder seiner Göttlichkeit herunter, beharrte jedoch bei jenem durch und durch materialistischen Kult dessen, was jene Gewänder verhüllten, und gebot anzuerkennen, daß die Menschen sich gegenseitig ergänzen, daß sie, mit allen ihren Vorzügen und Gebrechlichkeiten zusammengenommen, so sind, wie sie sein sollen, d. h. den vollkommenen Menschen bilden.

War aber dies der Humanismus Feuerbachs? Verehrte dieser Denker, den Heine vorausgeahnt und von dem so Herzen wie auch Marx geistig abstammen, Gott in dem menschlichen Individuum als der Einzelperson oder in dem Sammelmenschen, d. h. in der Menschheit? Feuerbach selbst sprach sich darüber nicht ganz klar aus; allerdings predigte er die Religion der Menschheit, aber aus Furcht vor dem Demagogismus, der daraus abgeleitet werden konnte, verlieh er ihr zuweilen eine Gestalt, die an den späteren Kult des „Übermenschen" bei Nietzsche erinnert. In der Frage indessen, die oben aufgeworfen wurde, berührten sich seine Lehre und die Lehre Hegels, welche die Quelle jener war, aufs Unmittelbarste mit dem Leben, denn je nach den beiden Antworten auf diese Frage bildeten sich zwei von Hegel und Feuerbach herrührende und im Verhältnis zur bestehenden Ordnung der Dinge absolut negierende Richtungen: der Anarchismus und der Sozialismus. In ihrer destruktiven Wirkung auf die Kultur hinwieder traten die Einflüsse zweier Kräfte hervor, die sich an der Kultur Europas aktiv betätigten, dasselbe aber vom anderen Ufer betrachteten. Das sind die Russen und die Juden. Dem Anarchismus drückten die Russen den Stempel ihres Geistes auf, im Sozialismus behaupteten die Juden die hervorragendste Stellung.

Der Anarchismus hatte unmittelbar und von selbst seinen Ursprung in der Lehre Feuerbachs. Denn sobald der Mensch bis zu den Höhen der Göttlichkeit erhoben wird, wird alles, was ihm Fesseln anlegt, also alle religiösen, sozialen, politischen Einrichtungen, überflüssig — und man kann in den Ruf ausbrechen: „Es lebe die Anarchie der Gottmenschen." Um dagegen den Sozialismus aus dem Kult des Sammelmenschen herzuleiten, mußte man diesem Kult nicht nur antiaristokratische sondern auch ausgeprägt antiindividualistische

Merkmale verleihen, d. h. man mußte, indem man sich auf den Grundsatz der absoluten Gleichheit aller Menschen stützte, als höchstes Maß nicht die Qualität, sondern die Quantität annehmen. Daraus wieder folgte der Schluß, daß weder Gott noch der abstrakte Mensch der Endzweck der Geschichte sind, sondern der lebende Mensch, die lebende Menschenmasse, unter der der Proletarier mit seinen brennendsten materiellen Bedürfnissen das quantitative Übergewicht hat.

Es wäre selbstverständlich eine Übertreibung, wollte man behaupten, daß die Juden den Sozialismus geschaffen haben; die sozialistischen Träume sind sehr alt; in der Marx vorangehenden Epoche verlieh ihnen Rousseau Ausdruck, später entwickelten aus Rousseaus Schriften Fourier in Frankreich und Owen in England ihre Theorien, beide ließen jedoch trotz des augenblicklichen Aufsehens, das sie hervorriefen, keine dauernden Spuren zurück; sie sind nur die Vorläufer von Marx. Dieser war der erste, der dem Sozialismus eine feste theoretische Grundlage gab; sein Name wird von da an zum Losungswort in der Geschichte des Sozialismus, seine Werke werden zum Evangelium und seine Stammesgenossen zu den eifrigsten Verkündern dieses Evangeliums. In ähnlicher Weise hatte auch der Anarchismus nichtrussische Vorläufer wie Max Stirner oder Proudhon, die übrigens einander so unähnlich sind — auch hatte er hervorragende Vertreter außerhalb Rußlands, ja sogar unter den Juden, so in Elisée Reclus; was aber wäre der Anarchismus ohne einen so scharfsinnigen Denker und glänzenden Schriftsteller wie Herzen, was ohne einen so leidenschaftlichen, feurigen Organisator wie Bakunin? In unseren Zeiten wieder hat Fürst Kropotkin die Aufgaben, welche Herzen und Bakunin unter einander teilten, auf sich genommen, d. h. er zeichnete sich gleichzeitig als Theoretiker und Organisator aus. Schließlich verfiel der größte Schrift-

steller, den Rußland erzeugt hat — Leo Tolstoj — auf den Gedanken, eine Synthese des Anarchismus mit dem Evangelium zu schaffen, und hat diesem Werke alle Kräfte seines Geistes gewidmet.

Der Umstand, daß der russische Revolutionismus und der jüdische Revolutionismus, nachdem sie am anderen Ufer der europäischen Kultur gegenüber Stellung genommen, ihren destruktiven Drang in verschiedener Weise offenbaren, ist leicht zu erklären. Die Russen, die Europa vom anderen Ufer betrachten, haben ihr ungeheueres Reich, das in zwei Weltteilen sich ausdehnt, im Rücken, haben also (oder hatten es wenigstens bis jetzt) das Recht, stolz mit Herzen zu wiederholen, daß ihnen Europa durchaus entbehrlich, daß alles, was dort geschieht, für sie gleichgiltig sei, daß sie Europa gegenüber nur Zuschauer seien und nichts weiter. Die Lage der Juden ist eine andere: sie stellten sich nur geistig am anderen Ufer auf; da sie keinen eigenen Staat haben und über alle Länder Europas zerstreut sind, sind sie physisch mit Europa verbunden; in den Strudel des europäischen Lebens hineingezogen, können sie nicht passive Zuschauer sein; jede europäische Erschütterung wirkt unmittelbar, so oder so, auf sie ein; seit vielen Jahrhunderten verfolgt und mißhandelt, verachtet bis auf den heutigen Tag, konnten sie gegen Europa nur feindliche Gefühle nähren; da aber von allen jenen Mächten, welche die Kultur geschaffen haben, ihnen das Christentum besonders fremd gegenübersteht, so wandten sie sich vor allem gegen dieses.

Der Haß erzeugte unter den radikalen Schichten des jüdischen Volkes die Begierde der Zerstörung; soll aber mit Erfolg zerstört werden, so muß man etwas haben, das man dem, was der Zerstörung preisgegeben wird, gegenüberstellen kann, oder mit anderen Worten: will man die bestehende

Ordnung beseitigen, so genügt es nicht zu wissen, was auf ihren Trümmern errichtet werden soll, sondern man muß auch den Plan des zukünftigen Baues mit Geschick entwerfen. Denn sich des Zieles genau bewußt sein, heißt Kraft im Handeln besitzen. Nun aber ist das Ziel des Anarchismus, der das Ideal eines auf Erden unerreichbaren Paradieses predigt, unbedingt nicht zu realisieren; es ist ein goldener Traum, der dem Gemüte der Menschen entsprechend entweder harmlos mit der Einbildungskraft kost und sie den Schmerzen des Lebens entrückt, oder in ihr die wilde Begierde der Vernichtung entfacht; auf dem einen Pol steht hier der zarteste aller Dichter, Shelley, auf dem entgegengesetzten — die Degenerierten und Verbrecher mit Bomben: die Reihe der Zwischenstufen nehmen sehr verschiedene Charaktere ein, die aber alle ein gemeinschaftliches Merkmal aufweisen: Mangel an Sinn für die Wirklichkeit. Eine Zerstörung, welche sie, von den Segenswünschen der mit der Welt zerfallenen Visionäre begleitet, bei Beteiligung von Tollköpfen und Narren durchsetzen würden, könnte keinen anderen Ausgang haben als die Reaktion und die Rückkehr zu den alten Formen. Das eben befürchtete der radikale Judaismus; da er also der Vernichtung des Christentums sicher sein wollte und dem ihm angeborenen Organisationssinn folgte, verband er sich in der Person seiner revolutionären Vertreter aufs engste mit dem Sozialismus und betrat den Kampfplatz mit einem wohlüberlegten Operationsplan nicht nur was das Zerstören anbetrifft, wie bei den Anarchisten, sondern auch was den auf die Zerstörung folgenden Bau des sozialistischen Zukunftsstaates anbelangt, in dem die Religion eine Privatsache sein wird, oder, wie Marx das näher erklärt, ein Opium zum Gebrauch für Dummköpfe.

Ich wiederhole, daß es nicht erlaubt ist, die Stellung Heines zum Sozialismus mit dem Verhältnis Herzens zu

den anarchistischen Strömungen in eine Linie zu setzen. Dagegen ist die geistige Verwandtschaft des Dichters mit Marx und Lassalle nicht zu verleugnen. Der Sozialismus dieser letzteren gebot in seinem Programm denselben Haß gegen das Christentum, den wir bei Heine finden. Enger jedoch berührte sich Heine mit Lassalle. Denn Marx, indem er die patriotische Idee verwarf, verwarf damit auch die Judenfrage, Lassalle aber war, wie Heine, jüdischer Patriot: in seinen Briefen erzählt er, wie er noch als Kind davon träumte, daß er sich im Kampfe um die verlorene Freiheit an die Spitze des jüdischen Volkes stellen werde, und dementsprechend hatte in gereiften Jahren sein Haß gegen das Christentum nicht einen doktrinären Charakter wie bei Marx, sondern einen aktuellen; entrüstet darüber, daß man seine Stammesgenossen der Ritualmorde beschuldigte, schrieb er, es könnte der Augenblick kommen, da die Juden wirklich im christlichen Blute für alles erlittene Unrecht Genugtuung suchen würden. Schließlich verband Lassalle, so wie Heine, seinen jüdischen Patriotismus mit deutschem Patriotismus.

Es ist klar, daß das Gemeinsame der destruktiven Absichten gegen die europäische Kultur eine gegenseitige Neigung beider destruktiven Elemente zur Folge hatte. Heine fühlte sich von Rußland angezogen, aber nicht von einem gegen die Zaren sich erhebenden Rußland, das damals noch nicht da war und das er nicht voraussahnte, sondern von dem zarischen Rußland, das demütig zu den Füßen Nikolaus I. lag, des gefürchtetsten Herrschers in Europa. Überaus treffend verstand der Dichter, welch ausgezeichnetes, wenn auch unbewußtes Werkzeug zur Vorbereitung der Revolution eben der Despotismus sein kann. Er verstand, daß der revolutionäre Nihilismus, der sich in vernichtendem Sturme auf die Kultur stürzt, weniger gefährlich ist, als der Nihilismus despotischer Herrschaft, der tiefer ein-

greift, da er die Freiheit des Gedankens und der Initiative, d. h. das, was eine unerläßliche Bedingung der Kultur ist, und ohne das diese nicht existieren kann, in Fesseln hält und ertötet. Es gefiel Heine, daß die Zaren den Adel, oder das einzige einer vernünftigen, gemäßigten Opposition fähige Element, niedergetreten, daß sie sich das Entscheidungsrecht in Glaubenssachen angemaßt und auf diese Weise die Herrschaft über die Gewissen an sich gerissen hatten — es gefiel ihm, denn er ahnte, daß alles das ein Dahinsiechen der religiösen und sittlichen Gefühle und die Materialisierung der Gesellschaft nach sich ziehen mußte, und daß auf einem Boden, aus dem man die Saat der Religion und aller freiheitlichen Traditionen herausgerissen hatte, die revolutionären Sturmwinde um so freier werden wüten können. Wie charakteristisch sind die Eindrücke, die er auf dem Schlachtfelde von Marengo empfand, welches er in Gesellschaft eines deutschen Livländers besuchte! Diese Begegnung brachte ihm die Veränderlichkeit des Schicksals in Erinnerung: das Werk der Revolution ruhte vordem in der Hand Napoleons, nun aber, nach dessen Falle, muß selbst der eifrigste Revolutionär Rußland den Sieg wünschen, da von ihm die Erlösung der Welt abhängt. „Was die Alarmisten — fügte der Dichter hinzu — bisher über die Gefahr gefabelt, der wir durch die Übergröße Rußlands ausgesetzt sind, ist töricht. Etwas mehr oder weniger Knechtschaft, darauf darf es uns nicht ankommen, wo das Höchste, die Befreiung von den Resten des Feudalismus und Klerikalismus, zu gewinnen ist. Man droht uns mit der Herrschaft der Knute, aber ich will gern etwas Knute aushalten, wenn ich sicher weiß, daß unsere Feinde sie mitbekommen" ... Und wahrlich — schloß er — wenn irgend ein Deutschrusse, wie mein livländischer Reisegefährte, prahlerisch patriotisch tut und von unserem Rußland und unserem Diebitsch spricht, so ist

mir, als hörte ich einen Hering, der das Weltmeer für sein Vaterland und den Walfisch für seinen Landsmann ausgibt."

Als Heine diese Worte schrieb, sah er gewissermaßen mit dem Blick eines Sehers den zukünftigen gewaltigen Sturm voraus, bei dessen Sausen jener Ozean sich mit drohender Schnelligkeit den Ufern Europas zuwälzen wird, auf den empörten Wogen aber seine dahineilenden Stammesgenossen — doch nicht in der elenden Rolle der Heringe, sondern als Gefährten der Walfische, vielleicht sogar an deren Spitze, mit der Losung der Vernichtung und des Todes die alte Weltordnung bedrohend. Die Ahnung des Dichters hat sich erfüllt. Es ist heute bekannt, welch tätigen Anteil die Juden an der Verbreitung radikal-fortschrittlicher Ideen in der russischen Gesellschaft genommen haben, wie hervorragend ihre Bedeutung in der heutigen freiheitlichen Bewegung ist, und mit welchem Enthusiasmus das ganze oppositionelle Rußland die Idee der Gleichberechtigung der Juden begrüßt hat.

I.

Christlicher Anarchismus. Graf Leo Tolstoj.

Bakunin rief zur absoluten Vernichtung auf. Für Menschen, die an die „praktische Arbeit" getreten sind — mit diesem Namen bezeichnet er die Vernichtung — ist jegliches Vernünfteln über eine neblige Zukunft ein Verbrechen. „Zerstörung — lesen wir in einer der anonymen, ihm zugeschriebenen Broschüren, die, sollten sie auch nicht aus seiner Feder geflossen sein, trotzdem die Richtung seiner Wirksamkeit ausgezeichnet charakterisieren — ununterbrochene, rastlose, rücksichtslose, crescendo vorwärtsschreitende Zerstörung, bis daß im Bereiche der existierenden Gesellschaftsformen nichts mehr zum Zerstören übrig bleibt — das ist die Aufgabe, der wir uns ausschließlich hingeben sollten; so verlangt es das Gesetz der Notwendigkeit und der strengen Konsequenz." Ein mächtiges Mittel zur Erreichung dieses Ziels ist das Morden jener höchsten Würdenträger, „in denen sich die Formen der heutigen Verfassung verkörpern." Je größer die Panik unter den herrschenden Schichten, um so leichter die Arbeit der Zerstörung. Karakosow und Berezowski gaben mit ihren Attentaten auf Alexander II. das Beispiel, dem, nach Bakunin, die Masse folgen müßte. Mögen die Taten Karl Moors und seiner Gefährten ihr ein Vorbild sein, doch — fügt er hinzu — „weg

mit dem Idealismus, der uns beim Handeln hindert; an seine Stelle trete die strenge, kalte, erbarmungslose Konsequenz."

Diese revolutionären Aufforderungen Bakunins trugen Früchte in der Gestalt terroristischer Organisationen, deren berüchtigtstes Werk die Ermordung des Zaren Alexanders II. war; dies geschah zu einer Zeit, die selbst vom Standpunkt der Revolution aus betrachtet am schlechtesten gewählt war, denn gerade zu jener Zeit, da der Zar unter dem Einfluß des Ministers Loris-Melikows den Weg liberaler Reformen betreten wollte, einen Weg, den er zu Anfang seiner Regierung eingeschlagen und den er später nach dem polnischen Aufstande wieder verlassen hatte.

Der Boden, auf dem die von Bakunin gestreute Saat terroristischer Anschauungen am leichtesten aufkeimen und emporblühen konnte, war ein mystischer, auf den romantisch-slavophilischen Anarchismus Herzens gestützter Kult des russischen Bauern als des Trägers neuer, höherer Kulturelemente, und der russischen Gemeinde als des Keims der zukünftigen Verfassung eines im Geiste anarchistischer Ideale umgestalteten Rußlands. Diese Richtung jedoch unterlag gar bald dem Einfluß der materialistischen Philosophie und streifte daher die romantischen Elemente der Lehre Herzens von sich. In der russischen Literatur und Gesellschaft ist sie unter dem Namen „Narodnitschestwo" (Volkstum) bekannt. Infolge der Mißerfolge und Enttäuschungen im Kampfe mit der Regierung erschüttert, fand sie ein Gegengewicht in der Ideologie der strenggläubigen Bekenner der Marxischen Doktrin, die statt des „Glaubens an das Volk" den zukünftigen Sieg des Proletariats zu verkünden begannen. Um das Jahr 1890 entbrannte in den russischen Zeitschriften zwischen dem „Volkstum" und dem Marxismus ein Streit, der lebhaft an jenen Kampf erinnert, den einst Bakunin mit Marx geführt hatte.

Die Reaktion in der inneren Politik, mit der die Regierung auf die revolutionäre Gährung in der Gesellschaft antwortete, begann seit der Thronbesteigung Alexanders III. mit von Jahr zu Jahr zunehmender Ergrimmtheit zu wüten. Es hatte den Anschein, daß die Revolution endgültig niedergeworfen und die Befreiung Rußlands von dem Joche der keiner Verantwortlichkeit unterliegenden und allmächtigen Bureaukratie in eine sehr weite Zukunft hinausgeschoben sei. Der natürlichen Ordnung der Dinge zufolge mußte der Gedanke auftauchen, daß zur Bekämpfung dieses, jegliche Regung erdrückenden Ungetüms unbedingt neue Wege und andere Mittel zu suchen seien.

Und es betrat damals den Schauplatz ein Mann, dessen revolutionäre Wirksamkeit im vollsten Widerspruch stand zu Herzen und Bakunin. Ebenso wie Herzen für das allgemeine Wohl und Glück begeistert, ebenso frei von den Fesseln der Vergangenheit und der Gegenwart, ebenso durchdrungen von dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft — übernahm er das Werk Herzens und wandte, von der Erfahrung der Epoche bereichert, den russischen Gedanken von dem Zweifel und der Zerstörung ab und Gott zu. — Darin besteht das unsterbliche Verdienst Tolstojs, darauf beruht seine ungeheure Bedeutung. Wir sahen, daß der hemmende Zügel, der Herzen von der Einseitigkeit und Wildheit der revolutionären Doktrinen zurückhielt, der Sinn für das Schöne war — am Steuer der geistigen Entwicklung Tolstojs aber stand als Lenker der Sinn für die Sittlichkeit. Dadurch unterscheiden sie sich. Herzen wußte gewöhnlich gleichgiltig, zuweilen aber leidenschaftlich von dem Schrecken des Blutvergießens zu reden, das als Folge der zerstörenden Revolutionsströmungen des Jahrhunderts kommen sollte; Tolstoj schauderte schon vor dem bloßen Gedanken daran und an jedes Leid, das der Mensch

seinem Nächsten zufügt, zurück. Gleich seit Beginn seines Schaffens mit der Frage der Selbstvervollkommnung beschäftigt, konnte er unmöglich ein rücksichtloses Verfahren beim Streben zum Ziel gutheißen, da ein solches sich mit den sittlichen Prinzipien nicht vereinbaren ließ; im Laufe der Jahre aber bekräftigte sich in ihm immer mehr die Überzeugung, die er später in seiner „Auferstehung" mit solcher Kraft ausgedrückt hat, daß das Gesetz der Liebe rücksichtslos sei, da, „im Falle man anerkennt, daß irgend etwas, wenn auch nur in einem einzigen Augenblick und in irgend einem einzigen Ausnahmefall, richtiger sein kann als das Gefühl der Liebe, des Mitleids und der Menschlichkeit, es kein Verbrechen gibt, das sich nicht ohne Gewissensbisse an den Menschen verüben lasse."

Um aber von einem solchen Gefühl erglühen zu können, muß man frei sein von Bosheit und Hochmut, von Haß und Begehrlichkeit — überhaupt von allen Leidenschaften. Herzen aber, der seinen Gedanken vollständig von den Fesseln, welche Religion, Staat und das soziale Leben auferlegen, emanzipiert hatte, hatte nicht bemerkt, daß die von alledem befreite Vernunft immer noch der Sklave der Leidenschaft sein kann — und nur das Gefühl des Schönen errettete ihn davor, in die Gehässigkeit und den Schlamm lärmender Kaffeehäuser und revolutionärer Klubs zu versinken. Erst Tolstoj begriff — dank der Lebendigkeit seines moralischen Sinnes — daß die Erlösung des Gedankens, zu der Herzen aufrief, nur eine halbe Erlösung war, und daß die halbfreie Vernunft nicht nur nicht imstande war, die Bedeutung des Lebens zu erkennen, sondern gerade im Gegenteil — wovon Herzen selbst ein lebendiges Beispiel war — zur Negation des Lebens und des Lebenszieles und, was dem folgt, zur Verzweiflung und Verwerfung des moralischen Gesetzes führte. Also — folgerte Tolstoj —

laßt uns das Leben nicht mit einer halbfreien Vernunft, sondern durch das Leben selbst erkennen, d. h. laßt uns so leben, als hätte das Leben Bedeutung und Ziel; — das Leben kann aber nur in dem Falle Bedeutung und Ziel haben, wenn es die Grenzen des Raumes und der Zeit überschreitet, wenn es unendlich ist — also befreien wir uns davon, was uns an die Erde schmiedet, d. h. von den Fesseln der Leidenschaft, und erst dann wird die nun nicht mehr halbfreie, sondern vollständig freie Vernunft das Ziel des Lebens erkennen und begreifen, daß dieses Ziel Gott und die Erfüllung seines Willens ist. Kurz gesagt: Der vernünftige Mensch, der das Leben leidenschaftslos betrachtet, muß nach Tolstojs Ansicht Gott anerkennen. Sobald er aber Gott anerkannt hat, ist er gezwungen, auch dies anzuerkennen, daß Gott jedem Menschen Gelegenheit geben mußte, seinen Willen zu erkennen und zu erfüllen. Die Gelegenheit, der Weg dazu ist die Vernunft. Einen anderen Weg kennen wir nicht. Die Vernunft erkennt also, es sei Gottes Wille, daß die Menschen sich gegenseitig lieben sollen. Von der Erfüllung dieses Willens hängt nicht nur der Friede und das Glück jedes einzelnen Menschen ab, sondern auch die Glückseligkeit der Gesellschaft. Es hat Menschen gegeben, die, mit einer mächtigeren Vernunft begabt, ihr Leben umfassenderem und tiefem Nachdenken darüber widmeten, wie man gut und glücklich, d. h. einmütig mit dem Willen Gottes leben soll — und das sind die Schöpfer der Religionen. Und abermals befiehlt die Vernunft anzuerkennen, daß die beste Lehre der Religion — oder des mit dem Willen Gottes übereinstimmenden Lebens das Evangelium ist. Aber auch im Evangelium gibt es Dinge, die der Vernunft widersprechen, die Christus weder sagen noch tun konnte, so z. B. die Wunder; das sind spätere Erfindungen und Zusätze, welche die Vernunft uns verwerfen heißt.

Das führte Tolstoj durch. Er „reinigte" das Evangelium und schränkte die Lehre Christi auf fünf Gebote ein: Du sollst nicht töten, Du sollst nicht ehebrechen, Du sollst nicht schwören, Verzeihe denen, die dir Unrecht getan und Liebe deine Feinde. Indem Tolstoj diese Gebote mit der ihm eigenen unbeugsamen, unerbittlichen und furchtlosen Genauigkeit auf das Leben anwandte, widersetzte er sich nicht nur allen bestehenden christlichen Bekenntnissen, sondern auch jeglicher Staatsordnung. Denn das Gebot Verzeihe denen, die dir Unrecht getan, verdammte die Gerichtsbarkeit und das, was mit ihr zusammenhängt, also die Gefängnisse und alle Strafen; das Gebot Liebe deine Feinde enthält die Verdammung des Krieges und des Militärstandes; schließlich können vor dem Gebot Du sollst nicht schwören weder die Gewalt noch das Ansehen des Staates bestehen, der von seinen Untertanen den Eid der Treue verlangt.

Kurz, die Lehre Tolstojs ist Anarchismus, doch ein Anarchismus ohne Dynamit, ein christlicher Anarchismus, der unerschütterlich auf das die Grundlage des ganzen Evangeliums bildende Prinzip „Du sollst nicht widerstreben dem Übel" gestützt ist. Und diese Eintracht mit dem Anarchismus, obwohl sie sich ausschließlich nur auf das Gebiet der Theorie beschränkt, schreckte oft sogar solche zurück, die für den hohen Geist des großen Schriftstellers Sympathie empfanden. Wenn Tolstoj den Staat zerstört, was wird er denn dann — so fragte man sich — an die leere Stelle setzen?

Darauf antwortete Tolstoj und schloß durch die schlichte Gewalt seiner Worte den Gegnern den Mund. „Weder zerstöre ich, noch baue ich — lauten kurzgefaßt seine Worte — sondern ich bin und will ein Christ sein, mein Glaube aber weist mir ausdrücklich, was gut und was böse ist. Und so glaube ich, daß unser Leben nicht uns, sondern Demjenigen

gehört, der uns dieses Leben gegeben hat, indem er uns auf die Erde herabsandte, und zu dem wir nach dem Tode zurückkehren werden. Ziel des Lebens ist demnach die Erfüllung Seines Willens, dieser Wille aber ist klar und einfach, er beruht darauf, daß wir uns gegenseitig lieben sollen. Wenn ich also nicht die Kraft habe, dem Nächsten so zu tun, wie ich wollte, daß man mir täte, so möge ich ihm wenigstens das nicht tun, was ich nicht wollte, daß man es mir täte. An die staatliche Ordnung brauche ich nicht zu denken, das ist Gottes Sache. Ich glaube aber fest daran, daß Gott seinen Willen unserer Vernunft und unserem Herzen nicht der Unordnung, sondern der Ordnung wegen offenbart hat, und daß aus der Erfüllung dieses Willens nur das Gute fließen kann. Was aber mit dem Staate geschehen wird, wenn ich stets Gottes Willen erfüllen werde, das weiß ich nicht — und ich sage nicht, daß ich es nicht wissen wollte, wohl aber, daß ich es nicht wissen kann."

Mit diesen Worten erhob sich Tolstoj zu einer Höhe, wo ihn kein Pfeil der Kritik mehr erreichen kann. Denn das ist allzu klar und einfach, daß der Wille Gottes gegenseitige Liebe verlangt, und daß, sollte dieser Wille erfüllt werden, auf Erden ein Paradies erstehen würde, in dem alle politischen Organismen überflüssig, ja sogar unmöglich werden müßten. Mit Tolstoj dem Philosophen, Theologen und Exegeten kann man ohne Ende disputieren; die Willkür seiner Behauptungen in diesen Angelegenheiten ist augenscheinlich. Sich aber mit ihm als Moralisten messen zu wollen, ist ausgeschlossen. Die Tugenden, die er empfiehlt, sind die vollkommensten und duftendsten Blüten des Christentums. Hoch über das Niveau der Gesamtheit erhob sich der, welcher sie verkündet; er weiß, daß das Ziel seines Lebens, das hier nicht endet, dort, im Jenseits, in Gott ist, der ihn herabgesandt hat und zu dem

er zurückkehren muß; und jugendlich durchdrungen von der Macht des Menschen, spannt er alle Kräfte an, um in seinem stolzen und verwegenen Fluge das kaum vereinigten Anstrengungen vieler zugängliche Ziel zu erreichen. Vielleicht werden ihn die Kräfte verlassen . . . doch ist es gut, ihm mit dem Auge und dem Gedanken zu folgen; im unveränderlichen Blau des Himmels gebadet, belebt und erquickt sich die Seele.

In der ganzen Lehre Tolstojs steckt eine logische Inkonsequenz. Es hat bisher außer Dostojewsky in der Weltliteratur keinen gleich tiefen Kenner der Menschenseele gegeben, niemanden, der die ganze verzweiflungsvolle Mannigfaltigkeit des Ekelhaften, dessen der Mensch fähig ist, und alle Nuancen der Sünde so genau erforscht und so erschütternd dargestellt hätte — aber auch keinen Optimisten, der Tolstoj gleichkäme. Denn obwohl dieser in alle Schlupfwinkel des Bösen in der menschlichen Seele eingedrungen ist, glaubt er doch fest an den leichten Sieg der Wahrheit, deren Herrschaft die allmächtige Vernunft im Namen des in ihr ausgeprägten Willens Gottes befestigen wird. Die Macht des Bösen in der menschlichen Natur — d. h. daß die Vernunft schon durch die Erbsünde verdorben ist, und daß diese Tatsachen alle ethischen auf das Christentum gestützten Systeme berücksichtigen müssen — erkennt Tolstoj nicht an. Infolgedessen verwirft er alle Kompromisse mit dem Bösen und jegliche Nachsicht. Also bestehen die Institutionen der Kirche und des Staates nicht deswegen, um die bösen Triebe der menschlichen Natur in Schranken zu halten, sondern im Gegenteil — diese Institutionen haben die dem Menschen angeborene Neigung zum Guten irregeleitet. Also müsse man ihr Joch abschütteln; es ist dies ein Joch, das Egoismus, Bosheit und Leidenschaft geschaffen haben und aufrechterhalten. Je mehr freie und vernünftige Menschen es geben wird, d. h. solche, die der Stimme des Willens Gottes,

den er ihrer Vernunft eingeprägt hat, folgen werden, um so schneller wird die heutige böse Ordnung zusammenstürzen und die Herrschaft des Guten anbrechen.

„Suchet das Reich Gottes und seine Wahrheit und das Übrige wird euch gegeben sein" — sagt Nekludow auf der letzten Seite von Tolstojs Roman „Auferstehung" — wir aber suchen nur „das Übrige" und können es natürlich nicht finden. — Und dieser Vorzug des Reiches Gottes vor „dem Übrigen" ist für Tolstoj eine so klare Sache, daß nur ein Wahnsinniger annehmen könnte, daß es etwas Wichtigeres gäbe als die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Wer ist nun wahnsinnig? Er oder alle anderen Menschen?

Und man könnte wohl denken, daß es Augenblicke gibt, in denen beim Anblick der Leiden und des allgemeinen Elends und infolge des Gefühls eigener Vereinsamung ein ähnlicher Zweifel auch den Verfasser der „Auferstehung" ergreift. Am Schlusse dieses Romans entwirft er in wenigen Zeilen mit genialem Federstrich die Gestalt eines Menschen, der wie lebendig vor uns steht und eine lebendige Parodie auf Tolstoj selbst zu sein scheint, da hier der Rationalismus dieses folgerechtesten und furchtlosesten Denkers bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt wird.

In Sibirien begegnet Nekludow auf einer Fähre einem zerlumpten Bauern, in dessen ganzer Gestalt sich Entschiedenheit, Energie und Starrsinn widerspiegeln. Man beginnt eben in den Kirchen des am Ufer liegenden Städtchens zu läuten. Alle Anwesenden nehmen die Mützen ab und bekreuzen sich. „Und du, Alter, betest du nicht?" fragt den Zerlumpten der Droschkenkutscher Nekludows; „bist du etwa nicht getauft oder was?" — „Und zu wem soll ich denn beten?" versetzt der Alte mit streitlustiger Entschiedenheit im Tone. — „Na, natürlich zu Gott." — „So zeige mir doch,

wo er ist, dieser Gott!" „Wo? Natürlich im Himmel." — „Warst du denn da?" — „Zu welchem Glauben bekennst du dich also, Väterchen?" fragt ihn darauf ein anderer. — Ich habe gar keinen Glauben; ich glaube mir selbst und sonst niemandem." — „Wie kann man sich selbst glauben, da kann man sich doch leicht irren." — „Nie." — „Woher kommen denn die verschiedenen Bekenntnisse?" — „Daher, daß man den Menschen glaubt und nicht sich selbst; auch ich habe den Menschen geglaubt, bin herumgetappt und habe mich so verirrt, daß ich mich nicht mehr herausfinden kann. Da gibt es Altgläubige und Neugläubige, Popisten und Antipopisten, Geißelbrüder und Verschnittene, Milchesser und Sabbathfeierer. Jeder lebt sich selbst, — und da sind sie auseinandergekrochen wie junge Hunde, die noch blind sind." — „Und hast du schon lange keinen Glauben?" — „Oh, schon an die 23 Jahre sind sie hinter mir her. In die Gerichte haben sie mich geschleppt und zu den Popen, mit Verrückten haben sie mich eingeschlossen. Sie konnten mir aber nichts machen, denn ich bin frei. Dein Name? fragen sie mich. Darauf ich: Habe keinen Namen, keine Eltern, kein Vaterland, bin ein Mensch. Wie alt? Hab' meine Jahre nicht gezählt, auch könnte ich sie nicht zusammenzählen, denn ich war immer und bin und werde sein. Mein Vater ist Gott, meine Mutter — die Erde." — „Also erkennst du den Zaren nicht an?" — fragen sie weiter. „Warum soll ich ihn nicht anerkennen? Er — er ist der Zar, und ich — bin ich." — Einige Zeit später begegnet Nekludow diesem Philosophen im Bauernkittel in einer der Hauptstädte Sibiriens im Gefängnis, das er mit Erlaubnis des Gouverneurs in Gesellschaft eines gelehrten Engländers besucht. Der Engländer hört anfangs den Auseinandersetzungen des wunderlichen Alten aufmerksam zu, doch nicht lange, da es sich nicht verlohnt. „He is crazy" (er ist verrückt), wendet er sich an Nekludow.

Und in der Tat erscheint auf dem Grunde des unerbittlichen Kampfes ums Dasein, in dem seit der frühesten Morgendämmerung der Geschichte die Individuen und Völker sich gegenseitig ausrotten, wie eine Art von Wahnsinn jene Verblendung Tolstojs von der Allmacht der Vernunft, die plötzlich, un beau matin, den ihr eingeprägten Willen Gottes erkennen und die Erde in das Reich Gottes verwandeln werde. Deswegen auch besitzt die auf die Macht des Bösen in der menschlichen Natur keine Rücksicht nehmende Lehre des großen russischen Reformators keine schöpferische Kraft; ihre Bedeutung ist nur negativ. Aber in diesem Bereich vollführte sie ein großes Werk. Von allen Mächten, die den Zarismus untergruben, war sie die drohendste, da sie unüberwindlich war: während die revolutionären Organisationen in ungleichem Kampfe mit der Regierung unterlagen, schuf Tolstoj nicht mit dem Schwerte, nicht mit Dynamit, sondern durch die unsterbliche Gewalt seines von der Wahrheit des Evangeliums begeisterten Wortes eine durchaus ungreifbare, für jegliches organisierte Unrecht tödliche sittliche Atmosphäre, in der die antichristliche Idee des Zarismus, da sie in den menschlichen Seelen die ihr unentbehrliche Stütze nicht finden konnte, von vornherein zum Aussterben verurteilt war. Der furchtbare Schluß, zu dem Tolstoj, sein Vaterland vom Standpunkte des Evangeliums aus betrachtend, gelangte, „daß das Gefängnis in Rußland die einzige entsprechende Wohnung für einen rechtschaffenen Menschen sei", erschütterte die Gewissen viel heftiger denn alle revolutionäre Propaganda; der christliche Anarchismus Tolstojs erwies sich stärker, denn der materialistische Anarchismus Herzens und Bakunins.

VI.

Auf den idealen Höhen des Europäismus.

Boris Tschitscherin.

Die Wirksamkeit Tolstojs, die im Namen des evangelischen Grundsatzes „Bekämpfe das Böse nicht mit Gewalt" eine mächtige Reaktion gegen den revolutionären Terrorismus in allen seinen Gestalten war, ist selbst, wie wir das gesehen haben, durch und durch revolutionär und zugleich ein Versuch, die so Staat wie Kirche zerstörende Revolution zu verchristlichen.

Die der Revolution entgegengesetzte Idee der evolutionären, organischen Umgestaltung Rußlands im Geiste der Ideale der westeuropäischen Kultur vertritt Boris Tschitscherin. Die Wirksamkeit dieses Denkers ist der tiefste und schönste Ausdruck jener Strömungen in Rußland, deren Wesen das Bewußtsein bildete, die russische Kultur mit dem geistigen Leben Europas in Verbindung bringen zu müssen. Was Solowiew den Slavophilen gegenüber, das war Tschitscherin im Verhältnis zu den Westmännern. Solowiew wählte die Idee der providentiellen Sendung Rußlands zum Ausgangspunkt und unterzog von hier aus die in einen verwilderten Nationalismus entartete Doktrin Chomiakows und seiner Freunde einer vernichtenden Kritik; Tschitscherin stellte sich

auf den Boden, den die Schöpfer des russischen Europäismus betreten hatten, und wandte sich gegen die Verirrungen, denen die Idee der Freiheit als Grundlage der Kulturentwickelung in den anarchistischen Phantasiegebilden des revolutionären Nihilismus erlegen war.

Tschitscherin kann man als durch und durch sittliche, d. h. als durch und durch vom absoluten Charakter des sittlichen Gesetzes durchdrungene Natur bezeichnen. Er gab sich ganz, rücksichtslos, ohne Zögern, ohne Ausflüchte jener inneren Stimme, die Kant den „kategorischen Imperativus" nannte und welche die Pflicht und samt dieser den Glauben an Gott gebot, hin — und das war der prinzipielle Grundzug seiner Person, seine qualité maîtresse. Dieser moralische Dogmatismus, verbunden mit der von Hegel übernommenen dogmatischen Richtung der wissenschaftlichen Forschung, entwickelte in ihm die Neigung, die Resultate seiner Erwägungen in der Form von Geboten vorzutragen, durch die alle verpflichtet sein sollten, und er verkündete sie mit einer apodiktischen Rücksichtslosigkeit, die jegliche Diskussion fast unmöglich machte. Das konnte wohl manchen abschrecken, aber eben daraus floß seine tiefe, erhabene, wenn auch unerbittlich strenge Rechtlichkeit im Urteil über Menschen und Völker; in Anwendung des moralischen Gesetzes litt und erkannte er bei Beurteilung des Privatlebens und der politischen Tätigkeit nur ein und dasselbe Maß an. „Es kann ja — sagt er in einer seiner Schriften (Die Politik, S. 31) — für manches Volk sehr bequem sein, andere Völker zu unterdrücken, aber vor dem sittlichen Gericht stehen die Interessen der Unterdrücker auf einer Stufe mit den Interessen der Diebe und Räuber."

Boris Tschitscherin wurde im Jahre 1828 geboren. Er stammte aus einer alten, wohlhabenden Moskauer Adelsfamilie und erhielt seine Bildung auf der Moskauer Univer-

sität; er bezog dieselbe in einer Zeit, da die Unterschiede zwischen den Slavophilen und den Westmännern bereits scharfe Umrisse angenommen hatten; frei von jeder Neigung für Schwärmerei, welche die Slavophilen charakterisierte, näherte er sich sofort dem westeuropäischen Lager. Der Atmosphäre seiner Umgebung erliegend, ergab auch er sich dem mächtigen Sturmwehen, das von Westen, von der Philosophie Hegels, hereindrang und den Glauben an die unendlichen Kräfte des Menschen, an seine Göttlichkeit, an seine Macht, in das Wesen des Weltalls selbst eindringen und zum vollkommenen, absoluten Wissen gelangen zu können, mit sich trug. Mitsamt seinen älteren Freunden ersah er in der Lehre Hegels den Höhepunkt des menschlichen Gedankens; er erkannte an, daß sie zur Erkenntnis der absoluten Wahrheit den Grund gelegt hatte; er selbst versuchte, wie so viele andere Schüler Hegels, später ein eigenes Weltsystem zu schaffen, das Hegels Werk vollenden sollte. Doch das stets in seinen Gedanken und in seiner Philosophie gegenwärtige moralische Prinzip wandte ihn der Lehre Kants zu und rettete ihn, indem es in ihm das religiöse Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott vertiefte, vor den Verirrungen Hegels und dessen radikaler Anbeter, vor der Negation Gottes, der Freiheit und der Sittlichkeit, die bei Herzen, Bakunin uud vielen anderen Vertretern des russischen Europäismus so scharf hervorgetreten war. Andrerseits verscheuchte die Kantsche Affirmation der Pflicht die Lockungen des Individualismus und Rationalismus, denn wer die Pflicht für die Hauptsache hält, der wird nicht von den Rechten der Individuen und Völker unabhängig von den moralischen Pflichten lehren. So erhob sich Tschitscherin unter allen denen, die in der Geschichte des russischen Gedankens dem Prinzip des Gewissens Ausdruck gaben, am höchsten.

Tschitscherin widmete sich speziell dem Studium der Rechtswissenschaft und war jahrelang Professor des Staatsrechts an der Moskauer Universität. Später wurde er Bürgermeister von Moskau und nahm in dieser wichtigen Stellung teil an den Krönungsfeierlichkeiten Alexanders III. Bei dieser Gelegenheit hielt er auf dem Bankett aller russischen Bürgermeister die Empfangsrede, in der er auf „die Einheit aller, dem Wohl des Vaterlandes zugekehrten Kräfte der Selbstverwaltungen des Reiches" einen Toast ausbringend, die Hoffnung aussprach, der Staat werde diese Kräfte zur Mitarbeit heranziehen, da „ohne die Beteiligung der Gesellschaft alle Reformen der vorhergehenden Regierung sinnlos seien." Diese Rede wurde als sympathischer Ausdruck für die Idee der Einberufung einer allgemeinen Landesversammlung, mit der sich in seinen letzten Lebenstagen der ermordete Zar Alexander II. beschäftigt hatte, aufgefaßt. Der kühne Redner fiel infolgedessen in Ungnade und mußte vom Schauplatz der Politik zurücktreten.

Damals siedelte er aufs Land über und widmete sich von nun an ausschließlich wissenschaftlicher Arbeit. Seinen schaffenden Gedanken beschäftigten der Reihe nach die Geschichte des russischen Rechtes, das Staatsrecht und außer anderen Gebieten der Philosophie vor allem die Philosophie des Rechts. Die größte Anerkennung jedoch fanden in Rußland seine politischen Schriften. Tschitscherin bemerkte sehr genau, wie schnell infolge der reaktionären Politik Alexanders III. sich über Rußland die revolutionären Strömungen zu verbreiten begannen und immer mächtiger wurden, zu gleicher Zeit aber legte er sich auch davon Rechenschaft ab, daß gegebenenfalls die Regierung immer noch mächtiger war und daher auf die wühlende Revolution ihrerseits mit einer immer rücksichtsloseren und grausameren Reaktion anworten könnte; er begriff,

daß eine solche Reaktion mit dem Stillstand der kulturellen Entwickelung Rußlands drohte und in weiterer Folge die oppositionellen Elemente zu einer Verzweiflung zu bringen vermochte, die über Rußland neues, noch schwereres Unglück heraufbeschwören mußte. Er stellte sich also die Aufgabe, darauf hinzuarbeiten, die Regierung und die Gesellschaft einander näher zu bringen. Andererseits wieder leuchtete es Tschitscherin ein, daß die einzige Grundlage, auf der diese Annäherung sich vollziehen konnte, keine andere als die Freiheit sein mußte. „Die Freiheit — schrieb er in einer seiner Abhandlungen — ist den europäischen Völkern bereits so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, die historischen Tatsachen haben die ungeheure Bedeutung derselben für den sozialen Wohlstand und die politische Machtentfaltung mit solcher Evidenz bewiesen, daß hier alle weiteren Beweisführungen überflüssig wären. Sich aber die Möglichkeit freiheitlicher Entwickelung ohne Beteiligung der Gesellschaft an der Regierung vorstellen zu wollen, ist ein leeres Wahnbild. Jeder gebildete Mensch weiß, daß alle entwickelungsfähigen Völker früher oder später zum Parlamentarismus gelangen." Dieser Augenblick sei für Rußland bereits gekommen; die Regierung sollte das verstehen, der Gesellschaft entgegenkommen und ihr Konstitution verleihen; die Gesellschaft aber sollte die Konstitution anzunehmen wissen. Daher müsse unbedingt das Niveau der politischen Bildung in Rußland gehoben werden — und das ist das Ziel, welches sich Tschitscherin in seinen politischen Schriften gestellt hat. Sie waren daher nicht unmittelbar gegen die Revolutionisten gerichtet; der Verfasser griff diese oft energisch und scharf an, führte aber mit ihnen keinen so gewaltsamen Kampf, wie z. B. Solowiew mit dem Slavophilismus. Er begriff, daß der mächtigste und gefährlichste Feind die Bureaukratie war und wandte daher gegen diese

die Schneide seiner Waffe. Indem er ihr aber nicht im Namen eines sozialistischen Zukunftsstaates noch im Namen der von den Anarchisten erträumten autonomischen Gruppen, sondern im Namen der Staatsidee entgegentrat, bewies er, daß die Revolution nicht das einzige Kampfmittel sei, und daß man der bestehenden Staatsordnung, auf deren eigenem Grund und Boden stehend und sie mit ihren eigenen Waffen bekämpfend, wuchtige Schläge versetzen könne.

Der Staat — lehrte Tschitscherin — der berufen ist, die Idee des allgemeinen Wohls zu verwirklichen, enthält in sich naturgemäß das moralische Prinzip und strebt einem moralischen Ziele zu, ist also selbstverständlich verpflichtet, diesem Ziel auf dem Wege moralischer Mittel entgegenzuschreiten. Das muß die Wissenschaft der Politik ohne Rücksicht auf die Praxis, die Geschichte und die Bedingungen politischen Erfolges anerkennen — sie muß es anerkennen, denn die Wissenschaft ist das Suchen nach Wahrheit, die höchste Wahrheit aber gipfelt in den idealen Bedürfnissen der Seele. Sobald sie jedoch das moralische Prinzip der Staatsidee anerkannt hat, muß die Wissenschaft es sich zur Pflicht machen, jenes unermeßliche Übel, das aus der Trennung der politisch-sozialen Wirksamkeit von der Ethik folgt, aufzudecken: „Natürlich, man kann wohl einen mächtigen Staat mit Hilfe unmoralischer Mittel schaffen, doch kann man auf diesen Mitteln unmöglich eine dauernde Kultur bauen; und die Wissenschaft eben soll erweisen, daß die Staatsmacht nicht an und für sich Ziel, sondern nur das Mittel ist, den inneren Wohlstand und ein vernünftiges bürgerliches Bewußtsein zu festigen, dessen Maßstab die Entwicklung der moralischen Bedürfnisse ist.“ — Von hier aus zu der Frage übergehend, welcher Art das Verhältnis des herrschenden Volkes zu den unterworfenen und dem Staate einverleibten Völkern sein soll, berührte der russische Denker

jene Tatsachen, in denen die Schmach der russischen Politik im grellsten Lichte hervorgetreten ist. Und indem er sie vom Standpunkte der Idee des allgemeinen Wohls betrachtete, stellte er den Grundsatz auf, daß die Herrschaft über ein fremdes Volk eine schwere moralische Pflicht auferlegt, denn als Regel sei in diesem Falle anerkannt worden, daß das herrschende Volk, um die untergebenen Völker an sich zu ziehen, ihnen nicht nur vollständige Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern sie sogar moralisch überflügeln und sie dadurch mit neuen, ihnen unbekannten Wohltaten beglücken müsse. Nach dieser Regel also, die er als wissenschaftliches Resultat und moralisches Dogma aufstellte, beurteilte er das Verhältnis Rußlands zu den unterworfenen Völkern und verdammte rücksichtslos dessen Politik. Entrüstung und Trauer sprechen aus den Blättern, die er im dritten Bande seines „Kurses der Staatslehre" dieser Frage gewidmet hat, und diese Gefühle brachen in seinen letzten Abhandlungen: „Die Polen- und Judenfrage" und „Rußland an der Neige des XIX. Jahrhunderts" mit leidenschaftlicher Kraft hervor. Die Entrüstung schlug hier in unversöhnlichen Haß gegen die Lüge um, welche die Politik und das öffentliche Leben in Rußland vergiftet hatte; die Trauer aber verwandelte sich in untröstlichen Schmerz, da, je mehr im Laufe der Jahre die nationalistische Verblendung der herrschenden Bureaukratie, der Presse und der durch die Presse demoralisierten Gesellschaft wuchs, Tschitscherin um so tiefer fühlte, daß der äußere, d. h. russifizierende, gegen Polen und Finland, gegen die baltischen Provinzen und die Völker des Kaukasus gerichtete Despotismus eben jener Boden war, auf dem der innere Despotismus, d. h. die Willkür der Bureaukratie, immer üppiger aufschoß. Darin aber ersah er Rußlands größtes Übel. „Einer absoluten Regierung — folgerte er — ist die Bureaukratie unentbehrlich,

im Interresse dieser wieder ist es, auf dem Gebiete der Administration schrankenlos zu herrschen; sie erreicht dieses Ziel, indem sie der Gesellschaft die Möglichkeit selbständigen Handelns nimmt und vor dem Monarchen den wahren Sachverhalt verbirgt; auf solchem Wege geht alles in die Hände der Bureaukratie über, selbst der Wille des Monarchen wird von ihr abhängig trotz des Scheins der Autokratie; unten gelangt sodann die unbegrenzte Beamtenwillkür zur Herrschaft, oben aber herrscht offiziell die Lüge . . ." „Den Monarchen umgibt diese Lüge mit einem Trugbild, von dem die Wirklichkeit verhüllt wird, die Wahrheit aber wird schmachvoll in jenen tiefen Brunnen verbannt, den ihr eine alte Sage zum Wohnsitz angewiesen hat." — Und dieser offizielle Trug wird zur dominierenden Erscheinung des sozialen Lebens, er dringt überall durch und vergiftet alles; dieses Übel schleicht um so tiefer ein und ist um so schreiender, je mehr die Bedeutung der Bureaukratie zunimmt und je weniger diese die Gesellschaft zu Worte kommen läßt und zur patriotischen Arbeit heranzieht. So bilden sich im Staatsleben zwei entgegengesetzte Welten: eine wirkliche Welt und eine Welt *auf dem Papier*.

Dieses Unglück hat Rußland ergriffen. Wer wird es erretten? Wir wissen schon, daß Tschitscherin als warmer Anhänger der konstitutionellen Monarchie ein entschiedener Gegner aller revolutionären Umwälzungen war; er glaubte nicht, daß sie erfolgreich oder dauerhaft sein könnten. So blieb nichts anderes übrig, als eine äußere Katastrophe zu erwarten, welche die Regierung gezwungen hätte, die politische Verfassung umzugestalten. Konnte aber Tschitscherin als treuer Sohn des Vaterlandes diesem eine Niederlage auf dem Schlachtfelde wünschen?

In dieser schmerzlichen Entzweiung schied Tschitscherin aus der Welt kurz vor dem Ausbruch des japanischen Krieges.

Die politischen Schriften Tschitscherins sind vom Geiste tiefer Religiosität durchweht und bilden ein ganzes abgerundetes System christlicher Politik. Und eben hier, d. h. auf dem Gebiete des religiösen Idealismus, trifft er mit Wladimir Solowiew zusammen. Beide sind christliche Denker, gehören zu den bedeutendsten dieser Art, die das XIX. Jahrhundert hervorgebracht hat, und beide nehmen die höchste Stellung in der russischen Philosophie ein. Aber Tschitscherin war um 25 Jahre älter als Solowjew — und dieser Unterschied im Alter erklärt die Unterschiede im Charakter ihrer religiösen Anschauungen und deren Begründung. Solowiew war als Zögling des Positivismus, welcher den Glauben an den absoluten Wert der Vernunftbeweise in Dingen, die den Bereich der Erfahrung überschritten, erschüttert hatte, gezwungen, anderwärts eine Stütze für das religiöse Gefühl zu suchen, er fand sie in dem moralischen Bewußtsein und verschmelzte mit diesem die Religion. Gott — lehrte er — ist kein Faktum, das sich uns von außen aufdrängt, nichtsdestoweniger aber ist es eine moralische Pflicht, an Gott zu glauben, denn ohne diesen Glauben verliert der Glaube an das Gute seine Grundlage. Und auf dem moralischen Bewußtsein erhob er das Gebäude seiner Philosophie. Tschitscherin hinwieder war Rationalist vom Kopf bis zur Sohle. Die Religion, besonders aber die christliche Religion, stellte er als Postulat der Vernunft, als unvermeidliches, aus den eisernen Gesetzen der Logik fließendes Endresultat und als Krone des Gedankens bei dessen Wanderungen von relativen Dingen zum Absoluten dar. Beide kämpften mit dem Positivismus, beide aber wurden von anderen Beweggründen geleitet; bei Solowiew empörte sich gegen

die positive Philosophie das religiöse Gefühl, für Tschitscherin dagegen war der Positivismus vor allem etwas ganz dem gesunden Verstande und der Logik Widersprechendes; er bedeutete für ihn einen Rückgang des Gedankens, den Absturz desselben von jenen Höhen, zu denen ihn Hegel emporgeführt hatte.

Dieser enge Anschluß an Hegel ist die Hauptursache, daß das am tiefsten durchdachte Werk Tschitscherins — „Wissenschaft und Religion" — in dem er die Arbeitserfolge seines ganzen Lebens niedergelegt und alles zusammengestellt hat, was er der Menschheit zu sagen hatte, nicht jenes Interesse erregte, das es verdient hätte. Es erschien in einer Epoche, in der man die Philosophie Hegels, besonders aber seine Dialektik wenig beachtete, in Rußland noch weniger als anderwärts. Im Gegensatz zu Solowiew, der einen Kreis von Freunden und Schülern gefunden hatte, die seine Gedanken weiter entwickelten, blieb Tschitscherin ganz vereinsamt. Das beeinträchtigt jedoch keineswegs seine Bedeutung. Sein philosophischer Konservatismus hatte mit einer Versteinerung des Gedankens nichts gemein. Tschitscherin war voll innerer Lebensfrische, er führte die Philosophie Hegels weiter fort, da er den Kult Hegels mit dem Kulte Kants verband, zu dem ihn das hinzog, was die innerste Grundlage seines Geistes und seines Charakters bildete: der moralische Dogmatismus, der in der Absolutheit des moralischen Gesetzes den höchsten Richter über Menschen und Dinge erblickte. Durch diese Vorliebe für Kant wird Tschitscherin zum Bindeglied zwischen der Epoche Hegels und dem, was in der sich heutzutage entwickelnden Philosophie das Gesündeste und Beste ist, nämlich deren Bestrebung, die Religion zu kräftigen und das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer durch die Rückkehr zu dem Innersten des Gewissens, zu dem dort erschallenden Imperativ, der den Glauben an

Gott zur ersten moralischen Pflicht des Menschen macht, zu vertiefen.

Sein Werk „Wissenschaft und Religion" begann Tschitscherin mit einer Kriegserklärung gegen den Positivismus. Von dem Erfolg dieser Strömung, hinter der sich der Materialismus verbarg, leitete er die heutige politische Verwilderung ab. Der Positivismus, der sich nur mit Einzelheiten beschäftigte, ja nicht einmal sich über dieselben zu erheben versuchte, hat im Geist der gegenwärtigen Menschheit alle allgemeinen Ideen ausgerottet: „Daher überall ein Chaos, ein Dunkel, ein Schwanken, wie nie zuvor — schrieb er in seiner Vorrede; — ein kräftiger Gedanke, eine starke Überzeugung, erhabene Charaktere werden zur Seltenheit." Ähnlich wie die auf Utilitätsgründe gestützte Ethik eine Verneinung jener lebendigen Ethik ist, die das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott durchdringt, ebenso ist auch der Positivismus selbst eine schreiende Verleugnung der Logik und verstümmelt und erniedrigt den Gedanken: „Wehe dem Diener der Wissenschaft — lesen wir am Schluß dieser Vorrede — in dessen Geiste die Fackel der Metaphysik erloschen ist! Er hat sich selbst verurteilt, ewig auf den Niederungen des Realismus umherzukriechen und sogar das Andenken daran zu verlieren, daß er zu einem anderen Wissen und einem höheren Leben bestimmt war." Dieses „andere Wissen" und dieses „höhere Leben" kann der Positivismus nicht geben, da den Bereich seines Wissens die Erfahrung abschließt und er für dasselbe keine andere Quelle finden kann. Wenn es wirklich so ist, so läge in dem Schicksale des Menschen ein unauflöslicher Widerspruch. Ihn quälen die Fragen, woher er gekommen, wohin er geht, was das Wesen des Seins ist, dessen winziges Teilchen er bildet, und welches das Ziel desselben ist, — indessen entschlüpft alles das, was ihm am nächsten liegt und für ihn

am wichtigsten ist, seiner Beobachtung, ohne sich einer Analyse unterwerfen zu lassen, und sollte also, wie dies der Positivismus will, dem Menschen immer ein dunkles Rätsel bleiben. Wenn es wahr ist, daß der Bereich des Wissens nur auf die Erfahrung zu beschränken sei, so „gibt es im Weltall kein bedauernswerteres Wesen als den Menschen, der auf diese Weise zu ewigem Widerspruch zwischen Bestrebungen und Mitteln, zwischen dem Übermaß der sich ihm aufdrängenden Aufgaben und der Unmöglichkeit ihrer Lösung verurteilt wird." Gegen den Positivismus, der den Menschen zu einer flüchtigen Erscheinung inmitten des unendlichen Ozeans der Erscheinungen macht, erhebt sich alles, was in unserem Sein das Beste ist. „Umsonst predigt man uns, daß in der Beschränkung des Wissens durch die Sinnenwelt die Reife des Gedankens liegt. Der Mensch kann nicht anerkennen, daß er für reif gelten soll, wenn er dann nur in die Tiefe schaut, da die Gesetze seiner eigenen Natur ihn zwingen, den Blick gen Himmel zu erheben; ebensowenig kann er sich nur auf die Erforschung von Einzelheiten beschränken, da jedes Wort, das er ausspricht, der Ausdruck eines allgemeinen Begriffes ist — noch sich für unfähig halten, irgendetwas zu verstehen, da die ihm gegebene Vernunft ihrem Wesen nach eben die Fähigkeit des Verstehens ist; schließlich kann der Mensch nicht auf die Erforschung besonders jener Fragen verzichten, die das innerste Bedürfnis seiner Vernunft bilden und seinem Leben Bedeutung und Wert verleihen."

Daher sind wir verpflichtet, die engen Schranken, die der Positivismus uns setzt, zu durchbrechen. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß wir die Flügel des Ikarus anlegen und in ein Land unfaßbarer Phantasien davonfliegen sollen. Ganz im Gegenteil. Das bedeutet, daß wir unsere Augen, statt sie hartnäckig zu Boden zu senken, in die Höhe erheben werden, doch nicht, um uns von der Erde zu entfernen, son-

dern um, auf ihr verbleibend und alle ihre Schätze ausnützend, zugleich die unendlichen Räume des Himmels mit dem Blick zu umfassen und das die niederen Dinge mit den höheren, das Irdische mit dem Himmlischen verknüpfende Band kennen zu lernen. Das bedeutet ferner die Konstatierung jener Wahrheit, daß die Vernunft, indem sie sich von der Veränderlichkeit und Relativität zum Absoluten erhebt, das Absolute in sich enthalten muß, da sie ohne dieses, lediglich nur die Erfahrung als einzige Quelle des Erkennens besitzend, von einer Relativität zur anderen übergehen müßte und die Idee des Absoluten in ihr nicht entstehen könnte. Das bedeutet schließlich, daß wir uns auf den Boden strenger Gelehrsamkeit, auf dem der Positivismus nicht steht, stellen und anerkennen werden, daß der Anfang des Wissens und dessen Grundlage die Erkennung jenes Werkzeuges sein muß, das uns die Möglichkeit gibt zu denken oder die Dinge zu erforschen und das Wissen zu erringen. Dieses Werkzeug ist die Vernunft.

Alle Kraft aber, und somit auch die Vernunft, handelt nach den Gesetzen ihrer Natur. Die Natur der Vernunft besteht im bewußten Handeln; dieses wieder setzt das Bewußtsein der Gesetze, denen es folgt, voraus. Somit ist die Behauptung ausgeschlossen, daß die Erkennung dieser Gesetze das Resultat der Beobachtung sein könnte; denn bevor die Vernunft die Beobachtung beginnt, folgt sie bereits diesen Gesetzen. Also ist die Systematisierung der Gesetze des Denkens, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, Gegenstand der Logik.

Obwohl die Logik als formelle Wissenschaft sich nicht direkt den Dingen zuwendet, sondern die Arten vorstellt, nach denen die Vernunft diese Dinge erforscht, so weist sie doch den Weg zur Erkenntnis der Natur der Dinge oder dessen, was Kant das Ding an sich genannt hat. Tschitscherin definiert die Natur der Dinge als innere Einheit, aus der die

Eigenheiten der Dinge und deren gegenseitige Verhältnisse erfolgen. Diese Einheit, die sich unter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen verbirgt, ist eine reale Einheit, außer ihr aber besteht noch eine logische Einheit, die diese Erscheinungen im Geiste des Menschen verknüpft. Daher die Frage nach der Verbindung zwischen der realen und logischen Einheit; mit anderen Worten: ob die die Erscheinungen beherrschenden Gesetze den Gesetzen der dieselben erkennenden Vernunft entsprechen. Daß dies sich so verhält, davon zeugt die Mathematik, denn die mathematischen Berechnungen stehen, obwohl sie sich auf die Logik stützen, in vollem Einklang mit den Tatsachen, die wir aus der Erfahrung erkennen. Wir berechnen die Bahnen der Planeten, bezeichnen die Stellen, wo sich uns unbekannte Himmelskörper befinden müssen, das Teleskop aber bestätigt die Wahrheit unserer Berechnungen. Daraus fließt die Folgerung, daß die Definitionen der Vernunft jene Einheit ausdrücken, die in dem Inhalt der Erscheinungen liegt, oder daß zwischen den Kräften der Natur und den Gesetzen der Vernunft, zwischen dem Sein und dem Gedanken, Harmonie existiert.

Somit ist das Ding an sich nicht etwas absolut Unerklärbares: sobald uns die Gesetze bekannt sind, von denen seine Erscheinungen beherrscht werden, können wir sagen, daß wir es wirklich kennen.

Wenn aber die Aufgabe der Wissenschaft darauf beruht, die Verbindung zwischen den Gesetzen, von denen die Welt der Erscheinungen geleitet wird, und den Gesetzen der Vernunft zu entdecken, so besteht ihr höchstes Ziel darin, alle Erscheinungen durch jenes höchste Gesetz, das in sich alle Definitionen der Logik vereinigt, durch jenes Gesetz der dialektischen Entwickelung zu verknüpfen, das Hegel entdeckt und das Tschitscherin als Entwickelung der Gegensätze aus der ursprünglichen Ein-

heit und deren Verbindung zu einer neuen Einheit (These, Antithese, Synthese) bezeichnet hat.

Doch schon in dieser Definition wich Tschitscherin, obwohl er ein Schüler und Bekenner Hegels war, von seinem Meister ab und führte eine Änderung ein, die weitgehende Folgen nach sich zog. Für Hegel bildete den Ausgangspunkt das reine Sein als der abstrakteste und absolut inhaltsleere Begriff; diesem stellte er das Nichtsein gegenüber, als Gegensatz und Vermittelung zum höheren Begriff des Werdens. Nach Tschitscherin aber konnte man als Ausgangspunkt für den die Dinge beobachtenden Geist nur ein Etwas nehmen, d. h. ein konkretes, keineswegs aber ein abstraktes Sein, und erst von diesem konkreten Sein gelangte man durch Abstraktion zu den Begriffen des reinen Seins und Nichtseins, um sie in dem Begriff des Werdens zu verbinden. Kurz, an die Stelle der Hegelschen Trias setzte er in dem dialektischen Gange des Gedankens die Tetras, was bedeutet, daß er in der ursprünglichen Einheit des untersuchten Gegenstandes das allgemeine und das besondere (d. h. individuelle) Element unterschied, die in ihrer Entwickelung eine neue, harmonische Einheit erschaffen sollten. Und dieser dialektische Gedankenfluß ist, nach Tschitscherin, immer derselbe; nach dem Gesetz der dialektischen Entwickelung folgern, ohne sich davon Rechenschaft abzulegen, sogar die, welche dasselbe nicht kennen. Dieses Gesetz ist der einzige Leitfaden in dem Labyrinth der Erscheinungen; es ist logisch notwendig, da wir kein anderes Mittel besitzen, die Welt zu erklären, als logische Notwendigkeit aber ist es notwendig in der Wirklichkeit, da wir andernfalls nicht über alles das, was die Schranken der Erfahrung überschreitet, urteilen könnten.

Mit Hilfe der dialektischen Tetras wird dem Denker alles klar. Sie erklärt ihm das Universum, Gott, den Menschen,

die Geschichte. Das Universum ist die Folge der in ihm waltenden Kräfte oder Ursachen. In der ersten Ursache, d. h. in der ursprünglichen Einheit, aus der sich die Mannigfaltigkeit entwickelt, ersieht Tschitscherin die streitenden Elemente der Form und der Materie, oder das gestaltende und gestaltete Element, die sich vereinigen müssen, um die das Ziel des Universums bildende Harmonie zu schaffen, welche der Denker als Idee bezeichnet. — Indem er sich dann von der Welt zu Gott erhebt, findet er die dialektische Tetras in den drei Hauptbeweisen der Existenz des Schöpfers. Der ontologische Beweis stützt sich auf den Begriff des Seins, das, per se existierend, der Anfang alles Seins ist. Dieser Begriff ist, als logisch notwendig, wahr, denn ohne das erste, d. h. das per se existierende Sein, würde überhaupt nichts existieren. Wollten wir aber mit dieser Definition den Begriff Gottes einschränken, so wären wir nicht imstande zu erklären, wie aus dem Sein per se die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entsteht. Somit müssen wir von der Kategorie der Substanz zur Kategorie der Ursache, d. h. zum kosmologischen Beweis übergehen. Gott als Ursache muß in sich alles enthalten, was in den Folgen liegt; so verlangt es das Gesetz der Logik; alle Erscheinungen aber, aus denen das Universum besteht, zerfallen in zwei Arten: in materielle und vernünftige. Da aber die Materie und die Vernunft mit einander im Widerspruch stehen, und wir weder aus der Materie die Vernunft ableiten können noch umgekehrt, so gehen wir von der Kategorie der Ursache zur Kategorie der Wechselwirkung über, oder zum teleologischen Beweis und versöhnen die Materie mit der Vernunft in dem höheren Begriffe des Geistes, der das Ziel der Schöpfung ist, und in dem Materie und Vernunft in ein harmonisches Ganzes ineinanderfließen. Weiter reicht unser Gedanke nicht. Doch muß man — argumentiert der Ver-

fasser — anerkennen, daß dieser Begriff Gottes vollkommen der Natur unseres Geistes entspricht, da er vollkommen das dialektische Gesetz in sich widerspiegelt — indem er uns Gott als erste, formelle, materielle und letzte Ursache, oder als schaffende Kraft, als höchste Vernunft, als unendliche Materie und als Geist darstellt. — Mit dieser Definition versucht Tschitscherin den Pantheismus mit dem Deismus zu versöhnen. Als höchste Vernunft ist Gott über der Welt, d. h. außerhalb der Materie, die den Gegensatz zur Vernunft bildet; aber als Kraft und Geist ist Gott in der Materie gegenwärtig; das heißt, daß die Materie das Wesen der sichtbaren Dinge bildet, während die Kraft, die Vernunft und der Geist „die drei göttlichen, die Welt umgebenden Elemente" sind als Anfang, Mitte und Ende. — Ähnlich trägt der Mensch als Mikrokosmus die dialektische Tetras in sich, die Widersprüche der Materie und des Geistes aber verknüpft und versöhnt in ihm eine höhere Kraft, welche Tschitscherin Seele nennt. — Schließlich bestätigen die philosophischen Systeme, die das Spiegelbild der Geschichte des menschlichen Gedankens sind, am ausdrücklichsten die Billigkeit des dialektischen Gesetzes. Aus dem ursprünglichen Naturalismus entwickeln sich der Materialismus und Spiritualismus und streben den Höhen des Hegelschen Idealismus zu. Nach diesem Schema stellte der Verfasser die Geschichte der Philosophie dar.

Mit einem Wort, die Dialektik führte unseren Denker ein in die Geheimnisse des einzigen und dreifaltigen Gottes, der Welt und der Bestimmung des Menschen. Doch ist Tschitscherin keineswegs nur trockener Dialektiker, da er in diesem Falle abstoßend wirken würde, besonders auf das heutige Geschlecht: die Dialektik, die ihn vom Relativen zum Absoluten führt, wird durch das innere Feuer einer in der Sehnsucht nach dem vollkommenen Sein aufgehenden Seele

geschürt — und daher besitzt diese Dialektik die Flügel der Poesie.

Den Hintergrund seines Gedankens bildet die Unendlichkeit. Die Vernunft gebot ihm den lebendigen Gott anzuerkennen, der Begriff Gottes aber verknüpft sich unzertrennbar mit dem Begriff der Vorsehung, für die der Gegenstand unaufhörlicher Sorge nicht nur der allgemeine Lauf der Dinge, sondern auch jedes einzelne Wesen ist: „Der Mensch, der ein winziges Teilchen des Weltalls ist, der von der Macht der in der Natur wirkenden Kräfte niedergedrückt wird, findet den einzigen Stützpunkt in dem Gefühl seiner Verbindung mit der unendlichen Vernunft, die sowohl die Natur als auch ihn selbst beherrscht. Er kann nicht annehmen, daß jene Vernunft, der er seinen Anfang verdankt, ihn einerseits in der Welt blinden Kräften als Spielzeug preisgeben, andererseits aber mit Bewußtsein und Gefühl ausstatten sollte, als ob es sich einzig und allein nur darum handelte, daß er seine Nichtigkeit und das Elend seiner Lage zu erkennen vermöchte. Ein vernünftiges Wesen kann sich der Notwendigkeit erst dann ergeben, wenn es in ihr ein höheres vernünftiges Element ahnt; nur eine blinde Kraft kann sich der blinden Kraft unbedingt unterwerfen; andernfalls wäre die Anwesenheit der Vernunft und des Gefühls in der menschlichen Existenz ein schreiender Widerspruch. Das Bewußtsein der Zufälligkeit unseres Seins darf die Grenzen der Gegenwart nicht überschreiten, denn sobald unser Blick in die Vergangenheit und in die Zukunft zu reichen vermag, sobald wir uns aus der Dämmerung dunkler Kräfte in die lichten Räume des vernünftigen Bewußtseins erheben, da erkennen wir im unmittelbaren Verkehr mit der Unendlichkeit uns als Bürger einer anderen übersinnlichen Welt und nur in dieser können wir unseren Leitstern finden; das sagt uns sowohl das Gefühl als auch die Logik."

Und die Idee der Vorsehung, die den Menschen über die Zeitlichkeit erhebt, führt ihn zur Erforschung seines Verhältnisses zu Gott. Als physisches Wesen sucht der Mensch die Freuden des Lebens; als moralisches Wesen unterscheidet er zwischen dem Guten und dem Bösen und folgt seinem Gewissen. Die Tatsache des Gewissens kann weder der Pantheismus, in dem sich die Unterschiede zwischen Gut und Böse verwischen, erklären, noch der Materialismus, der den Egoismus zur Grundlage der moralischen Person des Menschen macht und daraus seine auf das Prinzip des Nutzens gestützte Ethik ableitet. Das Gewissen also, dessen Wesen der kategorische Imperativ bildet, ergibt sich aus dem Bewußtsein des absoluten moralischen Gesetzes; dieses Bewußtsein aber konnte uns nur Gott geben. Darauf beruht der moralische Beweis der Existenz Gottes. — Das Böse ist die bewußte Auflehnung gegen das moralische Gesetz; Quelle des Bösen beim Menschen ist nicht die Entzweiung zwischen der Materie und der Vernunft, da ein Mensch, in dem die Materie die Oberhand gewänne, kein vernünftiges Wesen mehr, aber eher ein Tier wäre, sondern die dialektische Entzweiung in der Vernunft selbst zwischen dem individuellen und dem absoluten Element; das Böse im Menschen ist das Übergewicht des Bewußtseins der zentralen Bedeutung seines Ich über das Bewußtsein des absoluten Gesetzes, das das Ich mit Gott verbindet. Als Wesen, das nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch das Absolute in sich und ist die absolute Quelle seiner Handlungen — oder anders, er besitzt einen freien Willen, der zugleich das Postulat der Moral ist. — Da aus der Absolutheit des moralischen Gesetzes die Notwendigkeit seiner Erfüllung folgt, die tägliche Erfahrung aber lehrt, daß es nicht erfüllt wird, also folgern wir daraus, daß das menschliche Leben nicht auf dieser Erde endet.

Wir stellen somit das Postulat der Unsterblichkeit auf, die individuell sein muß, denn von dem Ich wird die Substanz der Vernunft bedingt, die der Ausdruck des Absoluten im Sein des Menschen ist; die Substanz aber ist nicht vernichtbar, woraus folgt, daß die Vernichtung der individuellen Existenz ein Wunder erfordern müßte. Jede unserer Handlungen mit allen ihren Folgen hat ewige Bedeutung und ist dem Menschen ewig eigen, also hängt das jenseitige Leben aufs genaueste davon ab, welcher Art das Leben auf Erden gewesen war. Wenn aber auch der Mensch in jenem zukünftigen Sein das moralische Gesetz erfüllen würde, das er hier nicht zu erfüllen verstanden hatte, so wird ihn das nicht befriedigen, denn der Mensch liebt es nicht, allein zu sein; Beruhigung kann er nur in der Überzeugung finden, daß das ihm eingeprägte moralische Gesetz, das ihn mit Gott verbindet, sich auf alle Geschöpfe ausdehnt, und daß er den Triumph dieses Gesetzes anschauen und mit der übernatürlichen Welt, zu deren Bürger es ihn macht, in lebendigen Verkehr treten, mit anderen Worten, daß die Kontemplation der ewigen Wahrheit und des ewigen Guten, d. h. der Himmel, sein Anteil sein wird. Aber das genügt noch nicht. Unsere Gefühle und unsere Anhänglichkeit haben oft einen Charakter, der über die Zeitlichkeit hinausgeht; sie vergehen nicht mit dem Absterben der Person, welche sie geweckt hat; sie bleiben in der Seele als unzertrennliches Teilchen ihres Wesens: „Nie wird sich der Mensch mit dem Gedanken versöhnen, daß das von ihm geliebte Wesen in ein Nichts zergehen könnte und daß jene Vernunft und jenes Gefühl, die der Gegenstand seiner innigsten Anhänglichkeit gewesen waren, wie Rauch verschwunden sind, ohne eine Spur interlassen zu haben. Dagegen empört sich sein ganzes Sein. Denn indem der Mensch mit dem Auge des Geistes in die Ewigkeit schaut, dehnt er seine herzliche Anhänglichkeit über

die ganze Ewigkeit aus. Und wenn die tiefsten Prinzipien seiner Natur derartig sind, so kann der Gegenstand seiner Liebe kein Etwas sein, das verschwindet. An dem Grabe eines geliebten Wesens entringt sich dem menschlichen Herzen die unvermeidliche Frage: wozu habe ich so geliebt, wenn der Gegenstand meiner Liebe nur ein flüchtiger Schatten war, oder: warum hat man mir den Gegenstand meiner Liebe entrissen, da es im Leben nichts Höheres und Heiligeres gibt als die Liebe? Und auf diese Frage gibt es nur eine einzige Antwort: Unsterblichkeit. Die Liebe, die die Ewigkeit in sich trägt, enthält in sich selbst die durch nichts ausrottbare Überzeugung, daß ihr Gegenstand ewig ist wie sie selbst." — Dabei bleibt Tschitscherin aber keineswegs stehen; er begnügt sich nicht mit der Affirmation der Notwendigkeit ewigen Verkehrs mit denen, die wir zu Lebzeiten geliebt haben. Das dialektische Gesetz führt ihn weiter: die übernatürliche Welt ist die Sphäre des geistigen Seins, der Mensch indessen ist Vernunft und Materie. Der Tod trennt eines vom anderen, nach dem Gesetz der Dialektik aber muß nach der Trennung eine neue höhere Vereinigung erfolgen. Oder anders: der Mensch, der den ganzen Inhalt der übernatürlichen Welt in sich aufgenommen hat, muß sich abermals in das körperliche Sein versenken. Dies hat die Kirche im Dogma der Auferstehung des Leibes zum Ausdruck gebracht, mit der das Reich des Geistes oder der absoluten Vollkommenheit beginnen wird.

Kurz: der eine und dreifaltige Gott, die Unsterblichkeit der Seele, der freie Wille, die Verantwortlichkeit des Menschen in diesem und jenem Leben, schließlich die Auferstehung und das zukünftige Reich des Geistes — das sind Gewißheiten, zu denen die auf die unerschütterlichen Grundlagen der Logik und Dialektik gestützte Vernunft gelangen muß. Aber die vernunftgemäße Erkenntnis des Absoluten genügt nicht; der Mensch

verlangt nach einem lebendigen Verkehr mit Gott; diesen vermittelt ihm die Religion. Der Mensch, der das absolute Element in sich trägt, muß unbedingt dessen Anwesenheit und seine Verbindung mit demselben fühlen. Und dieses Gefühl bildet die reinste Essenz der menschlichen Natur und zugleich die Grundlage der Religion. Die Religion ist daher das Eigentum aller; ihr Mangel zeugt von Verstümmelung des Gemüts. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion gleicht dem Verhältnis des Syllogismus zum Gebet, d. h. das Gebet ist um so tiefer, je tiefer das Gemüt des Betenden ist. Das Vernunftsprinzip hat in der Religion eine grundsätzliche Bedeutung: „Gott offenbart sich dem Menschen in dem Maße, wie sich in ihm die Fähigkeiten entwickeln, Gott zu verstehen."

Die philosophische Seite der Religion findet in den Dogmen der Theologie ihren Ausdruck. Doch kann der Mensch nicht dabei stehen bleiben, seinen Gedanken zu Gott zu erheben und die göttlichen Eigenschaften dogmatisch zu definieren; als schwaches Wesen verlangt er danach, sein Verhältnis zu Gott in eine ausdrückliche Form zu fassen. Andernfalls nimmt sein Glaube ab, oder umgekehrt: er ist bereit, sich hoffärtig einzubilden, daß Gott in ihm wohnt und durch ihn spricht. Und hier wird die Gemeinschaftlichkeit des Kultus und der Gebräuche zum regulierenden Faktor: dieser erhält die Schwachen aufrecht, die Starken aber und Stolzen bewahrt er vor der Versuchung der Selbstvergötterung. Hauptsache in den Gebräuchen sind die Sakramente als sichtbare Zeichen für die Gläubigen, daß die Gnade Gottes in die Seele des Menschen herabgestiegen ist.

Im Gegensatz zu Hegel zaudert Tschitscherin nicht, die Religion über die Philosophie zu erheben: von der Philosophie wird die Religion vorbereitet, damit jene durch diese sich aus dem abstrakten Wissen über Gott in eine lebendige Einheit

mit ihm umgestalten könne. — In ähnlicher Weise wirkt die Religion veredelnd auf die Kunst, indem sie in dieselbe das ideale Element einführt, von dem die hohe Sendung der Kunst bedingt wird. Am wichtigsten aber ist die Bedeutung der Religion auf moralischem Gebiete. Allerdings hat die Moral noch zwei andere Quellen: das Gefühl oder das Gewissen — und die Philosophie, beide jedoch sind unzulänglich. Daß unter dem Einfluß der Leidenschaft das Gewissen ins Schwanken gerät und zuweilen ganz taub wird, wissen wir aus Erfahrung. Die Vernunft aber, obwohl sie zu dem Ziele führt, das moralische Gesetz anzuerkennen und sich ihm zu unterwerfen, wofür uns die Philosophie der Alten, besonders der Stoizismus, glänzende Beispiele überliefert, reicht trotzdem nicht aus, denn das Bewußtsein der Pflicht ohne den Glauben, daß der lebendige Gott ihr Anfang und Ziel ist und daß in ihrer Erfüllung sich das Geschöpf mit dem Schöpfer verbindet — ein solches Bewußtsein, des warmen Gebetes beraubt, drückt den Schriften Mark Aurels, des erhabensten unter den Stoikern, das Mal poetischer doch untröstlicher Trauer auf, die sehr beredt darauf hinweist, wie unzureichend die Philosophie an und für sich ist. Daher ist etwas Höheres notwendig: „Wenn vor dem von der Philosophie erleuchteten Blicke des Menschen sich die Umrisse der moralischen Welt enthüllen, da muß er in sich die Begierde fühlen, mit der in jener Welt herrschenden höchsten Vernunft in lebendige Verbindung zu treten — und in diesem Verkehr mit ihr findet er eine neue moralische Kraft, welche ihm das philosophische Gefühl des ihn verpflichtenden Gesetzes nicht geben konnte." Man kann somit sagen, „daß das Christentum dem moralischen Bewußtsein Flügel verleiht", daß die Religion eine unerläßliche Ergänzung der Philosophie ist. Aber noch ausdrücklicher ergibt sich die Notwendigkeit der Religion aus der Zusammenstellung des

moralischen Bewußtseins mit dem moralischen Leben, denn „je höher jenes Bewußtsein ist, um so lebhafter fühlt der Mensch den Widerspruch zwischen dem Ideal, das er in seiner Seele trägt, und der eigenen Gebrechlichkeit; auf den höheren Niveaus des moralischen Lebens entsteht und entwickelt sich in ihm das Bewußtsein der Sünde und wird für ihn zur Qual.“ Die Philosophie vermag ihn nicht aus diesem Zustande zu erlösen, sie vergibt ihm seine Sünden nicht, sie kann ihn nur lehren, daß er diese Vergebung suchen soll. Wo aber? Natürlich nur bei Gott; nur Gott allein kann den ihn quälenden Widerspruch zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit beseitigen.

Hier aber taucht ein Zweifel auf. Das moralische Gesetz ist absolut. Wie also kann Gott eine Übertretung desselben vergeben? Wie ist die Gerechtigkeit mit dem Mitleid in Einklang zu bringen? Diese Frage bildet den Kern des Christentums und ist in ihm gelöst worden. Der religiöse Instinkt aller Völker hat immer die Notwendigkeit der Opfer als Erlösung von den Sünden anerkannt — und dieser Instinkt ging immer Hand in Hand mit dem Bewußtsein der moralischen Solidarität aller Menschen. Sie brachten also Opfer dar, doch nicht jeder für sich, sondern jeder für alle; die Geschichte Roms liefert Beispiele von Individuen, die sich freiwillig des Lebens beraubten und dasselbe den Göttern aufopferten, um deren Zorn wegen der Sünden der Stadt zu besänftigen. Sind aber solche Opfer, die von Menschen gebracht werden, hinreichend? „Wo ist jener Mensch, der da urteilen wollte, daß er die eigene Schuld, umsomehr aber die Schuld anderer, durch seine Verdienste tilgen werde? . . .“

„Die Idee der moralischen Solidarität, die Herz und Vernunft anzuerkennen gebieten, läßt sich nicht durch menschliche Mittel verwirklichen . . .“ Die Erlösung kann nur ein

religiöser Akt sein, bei dem Gott dem Menschen zu Hilfe kommen muß. Darauf beruhte die Hoffnung auf den Messias, die das Merkmal so vieler Religionen bildet. „Wer aber könnte der von Gott herabgesandte Erlöser sein? In diesem Begriff müssen sich Dinge vereinigen, die sich nicht vereinigen lassen. Einerseits muß er Mensch sein, da nur ein Mensch alle menschlichen Sünden auf sich nehmen kann, zugleich aber muß er über der menschlichen Natur stehen oder ein vollkommenes Wesen sein, d. h. ein Wesen, das unfähig ist, zu sündigen. Mit einem Wort, er muß Mensch und Gott zugleich sein." Darauf beruht die prinzipielle Idee des Christentums. „In der Person Christi wird das Wort zu Fleisch, d. h. es verbindet sich mit der menschlichen Natur und nimmt als Personifikation des ganzen Menschengeschlechtes alle Schuld auf sich und tilget sie." Christus ist eine übernatürliche Erscheinung, aber die Philosophie befiehlt anzuerkennen, daß sein Kommen nicht nur eine historische sondern eine absolute Notwendigkeit war, da nur ein absolutes Opfer, oder ein solches, welches das inkarnierte Wort darbringt, den Widerspruch zwischen dem moralischen Bewußtsein und dem moralischen Leben lösen und die Gerechtigkeit mit dem Mitleid versöhnen kann, indem es den Zusammenhang der ganzen moralischen Welt enthüllt, deren Glieder alle vernünftigen Wesen sind, deren Wesen aber — das Wort ist. Die Erfahrung hinwieder ihrerseits bestätigt, daß eben dieser Glaube das moralische Leben des Menschengeschlechtes verjüngt hat und zum Wendepunkt der Geschichte geworden ist."

Kurz, im Bereiche der moralischen Ideale ist das Christentum das letzte Wort der Wissenschaft wie auch der Religion. Zugleich stellt es die Menschheit auf ein höheres Niveau, da dadurch, daß Gott in den Menschen herabgestiegen ist, der Mensch zur Göttlichkeit erhoben wurde. Aus dem innigen Zusammenhang der Religion mit der Moral aber ergibt sich die

Notwendigkeit der Kirche. Denn da das Wesen der Moral in der Arbeit am Wohle des Nächsten besteht, so müssen die moralischen Ideale die Menschen zu gegenseitiger Geselligkeit führen, doch kann eine starke Grundlage der sich zu diesem Ziele verbindenden Gesellschaft nur die Religion bilden, welche die Menschen durch die Gemeinschaftlichkeit des Dogmas, die die Philosophie nicht zu geben vermag, umfaßt. Der äußere Ausdruck der Religion ist die Kirche; sie ist die Hüterin der Dogmen und Traditionen und die Zuflucht aller Leidenden, die nach geistiger Nahrung lechzen.

Die Allgemeinheit ist eine Notwendigkeit für die Kirche, da sie sich aus deren Natur selbst als religiös-moralischer Gemeinschaft ergibt. Allerdings bildet das Christentum bis jetzt keine Einheit, da es in drei Hauptbekenntnisse zerfällt, doch „wenn wir die Sache vom objektiven Standpunkt der Wissenschaft betrachten werden, welche die innere Bedeutung der Tatsachen zu enträtseln sucht, so bemerken wir in dieser Mannigfaltigkeit eine höhere Einheit, denn die verschiedenartigen Formen, welche die christliche Lehre angenommen hat, stellen sich uns als Ausdrücke verschiedenartiger Elemente des menschlichen Geistes und zugleich verschiedenartiger Richtungen in den Grenzen religiöser Gemeinschaft der Weltanschauung vor. Wir werden begreifen, daß jede von ihnen ihre besondere Aufgabe und Bestimmung hat, während alle zusammen eine Verzweigung der einen und einzigen christlichen Idee sind, die trotz der inneren Identizität die Verschiedenheit nicht ausschließt.“ Besondere Bedeutung aber schreibt Tschitscherin dem Katholizismus zu, der seiner Ansicht nach dem Menschengeschlecht einen ungeheuren Dienst leisten kann, denn er allein hat unter allen anderen Bekenntnissen genug Kraft in sich, die Unabhängigkeit der religiös-moralischen Gemeinschaft

gegen die Ansprüche des Staates in Schutz zu nehmen, da er eine mächtige und einheitliche Organisation bildet.

Tschitscherin, der sich die Vereinigung der Religion mit der Philosophie in ein harmonisches Ganze als Ziel gesteckt hatte, stellt die Wissenschaft als prächtige Propyläen vor, welche in den Tempel führen, in dem sich Gott dem im Gebet vertieften Menschen offenbart. Das rationalistische Element verknüpft sich hier mit dem moralischen, der Glaube an die Vernunft, die sich bis zu der Erkenntnis Gottes erhebt, mit der Macht des moralischen Bewußtseins, das die philosophische Erkenntnis in einen lebendigen Verkehr mit Gott umgestaltet. Darauf beruht die Originalität Tschitscherins angesichts der religiös-philosophischen Bestrebungen seiner und unserer Epoche, deren Merkmal die antirationalistische Wendung zu den moralischen Grundlagen des Glaubens ist, — eine Wendung, die sich naturgemäß dort am deutlichsten offenbart, wo die Herrschaft des Rationalismus am festesten gegründet zu sein schien, d. h. im Katholizismus.

Derjenige, der dem religiösen Gedanken den kräftigsten Stoß in dieser Richtung gab, war ein Engländer, ein tiefer Denker, ein großer Meister des Wortes und zugleich ein gottesfürchtiger und gottergebener Mönch — der Kardinal Newman. Dieser mußte schon als Kind seinem Gedanken Gewalt antun, um an die Realität der äußeren Welt zu glauben; diese so reale und lebendige Welt schien ihm nur ein Traum zu sein angesichts der blendenden Augenscheinlichkeit zweier Wesen: Gottes und seiner eigenen Seele. My Creator and myself — in diesen Worten ist der ganze Newman enthalten — schreibt P. Heinrich Brémond, der talentvolle Popularisator und Forscher der Schriften Newmans. In diesem Gedankenrausch an Gott aber, in diesem Durchdrungensein von der

Macht der menschlichen Person, die nicht nur die Naturelemente zwingt und Länder und Meere, sondern auch Gott selbst erobert und so allseitig Gott in sich aufnimmt, daß alles andere, die ganze äußere Welt gleichsam im Dunkel vor ihr in einen Abgrund zu sinken scheint, — kurz, in der Stimmung, deren Widerhall die Worte sind: Mein Gott und ich, fühlt man das mächtige Wehen des angelamerikanischen Geistes, jener rastlos schäumenden Energie, die, nachdem sie alle Welten besucht und nirgends Glück gefunden hat, diesen Welten entsagt, um auf den Höhen des Lebens mit Gott Linderung und Frieden zu suchen. Im Lichte dieser Stimmung entwickelte sich die ganze Philosophie Newmans, aus dieser aber ergab sich jene Richtung des katholischen Gedankens, dem einer ihrer hervorragendsten Vertreter, der P. Laberthonnière den Namen des moralischen Dogmatismus gegeben hat, indem er ihn auf diese Weise dem rationalistischen Dogmatismus der offiziellen Philosophie der Kirche, d. h. der Scholastik, gegenüberstellt. Der moralische Dogmatismus zieht eine scharfe Grenzlinie zwischen der dem sinnlichen Auge zugänglichen und der Welt, wie sie in ihrem Wesen ist, — zwischen den Erscheinungen der Dinge und dem Ding an sich. Daher auch wird diese Richtung zuweilen als Probe der Verpflanzung der Philosophie Kants auf katholischen Boden dargestellt. Genau ist das nicht. Vor allem kannte Newman die Schriften Kants nicht, und ferner unterschied Kant nicht nur, sondern er grub eine Kluft zwischen dem Phänomen und dem Noumenon, zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich, zwischen der theoretischen Vernunft, die nur die Erscheinungen erkennt, von Gott aber nichts weiß und nichts wissen kann — und der praktischen Vernunft, die die Existenz Gottes als ihr Postulat verkündet. Infolge des Mangels an einem Bindeglied zwischen dem einen und dem anderen war es unmöglich,

auf die Frage, ob dem Postulat der praktischen Vernunft die Wirklichkeit entspricht, ob Gott ist, eine bestimmte Anwort zu geben. Der moralische Dogmatismus nun gestaltet jenes Postulat in unmittelbare Gewißheit um, indem er die theoretische Erkenntnis durch die mystische Erkenntnis ergänzt. Er erkennt die Immanenz des Seins in den Phänomenen an, woraus sich ergibt, daß der Mensch, der sich von den Fesseln der phänomenalen Welt befreit, sein wahres, vom Staube der Erscheinungen gereinigtes und das Abbild Gottes in sich tragendes Ich erblickt, vor dieser „blendenden Augenscheinlichkeit" aber versinkt die ganze Welt im Nebel des Schlafs. Der Sternenhimmel wölbt sich über uns — wie sich Newman poetisch ausgedrückt hat — gleich einem durchsichtigen Schleier, dessen Falten die sich hinter ihm erstreckenden Welten nicht zu verhüllen vermögen, dieser Himmel ist nur ein „Saum des göttlichen Gewandes", wie riesenhaft also wächst im Vergleich mit ihm die Bedeutung der Seele, die die Wohnung Dessen, Der ist, werden kann und soll! Je tiefer aber das religiöse Bewußtsein im Menschen ist, um so lebhafter fühlt er, daß der unendliche Inhalt der Religion nicht in irgendwelche Formeln gefaßt werden kann. Und auf diesem Boden entwickelt sich, wenn nicht ein ausdrücklicher Antiintellektualismus, so doch jedenfalls eine starke Neigung zu ihm. Diese trat beim Kardinal Newman hervor. Wiederholt und mit Nachdruck betonte er, daß die dogmatischen Definitionen, die im Kampf mit den Häresien, welche ihre Ausfälle gegen diese oder jene Seite der Wahrheit richten, entstehen, eben deswegen je nach dem Bedürfnis des Augenblicks nur eine Seite der Wahrheit ausdrücken: hic et nunc. Sie sind nur Symbole der göttlichen Wahrheit, von der die Kraft des Geistes derartig überragt wird, daß „tausend andere neue Symbole nicht imstande wären, sie zu erschöpfen und zu ergründen."

Die Lehre des Kardinals Newman setzt in England P. Georg Tyrrell fort, ein Mann mit einer schwungvollen, offenen, in das Schöne der Religion verliebten Seele, ein Schriftsteller, der den Leser durch den hohen Flug des Gefühls, der Phantasie und durch den Zauber des Stils mit sich fortreißt. Noch entschiedener als der Kardinal Newman entwickelt er den Gedanken, daß jegliche Erklärung der übernatürlichen Welt nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, aber nur eine Wahrscheinlichkeit ist; also ist das Dogma kein adäquater Ausdruck der Wahrheit, sondern eine Analogie. Diese Anschauung spricht er bei jeder Gelegenheit aus; glänzend, mit genialem Scharfsinn — wie sich einer seiner Kritiker ausdrückt*) — erweist er die analogische, d. h. menschliche Seite der Offenbarung und bahnt auf diese Weise den einzigen Weg, auf dem die Menschen der Jetztzeit zum Christentum gelangen können. Das unmittelbare Ergebnis aber dieser Auffassung des Dogmas als eines weiten, sehr weiten Echos aus einer höheren Welt ist die Demut den Geheimnissen der Wahrheit gegenüber und in weiterer Folge — was das Wichtigste ist — die liebevolle Nachsicht gegen alle die Gemüter, in denen die Wahrheit einen anderen Widerhall weckt als bei uns. P. Tyrrell verhehlt keineswegs seinen Unmut gegen jene trockenen Dogmatiker, die auf jegliche Frage oder jeglichen Zweifel eine fertige Antwort haben: „Für diese Menschen — schreibt er — ist alles klar, natürlich, alles das Postulat des gesunden Verstandes; für sie gibt es keine Geheimnisse, ein jedes sind sie bereit zu definieren, keines aber imstande zu fühlen . . ." „Ihre Religion ist eine Rechentafel; aus ihr ist alles verschwunden, was geheimnisvoll, schön, majestätisch und erhaben ist, alles, was dem Geiste als Speise dienen und für ihn die Quelle unerschöpflicher Verherrlichungen sein könnte."

*) E. Dimnet: La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine, Paris 1906.

Diese Worte sind ein lebendiger Ausdruck scholastischer Übersättigung, sie sind eine Reaktion gegen die Trockenheit des rationalistischen Dogmatismus, der, nachdem er die Wahrheit in einer Reihe unfehlbarer dogmatischer Definitionen eingeschlossen hat, die Menschheit in zwei feindliche Lager trennt: in die, welche die in jenen Definitionen enthaltene Lehre der Kirche kennen und annehmen, und in die, die außerhalb derselben stehend, eben dadurch in den Ekel des Irrtums und der Sünde versinken: Entweder mit Gott oder mit dem Satan; nichts Vermittelndes liegt dazwischen; wer die katholische Lehre nicht anerkennt, der ist ein Diener des Satans. Die antiintellektualistische Reaktion gegen die Ausschließlichkeit dieses Hochmuts ist ihrem Wesen nach nichts anderes als eine Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins, das Suchen Gottes in den Tiefen des Gewissens, denn „in euch ist das Reich Gottes." Die Wahrheit ist unendlich und läßt sich in keine Formeln einzwängen; jeder also, der sie aufrichtig sucht, verdient unsere Verehrung, da Gott sich jedem Suchenden je nach dessen Kräften und Verdiensten offenbart — diese Worte geben die geistige Stimmung der Vertreter des moralischen Dogmatismus, der sich gegen die rationalistischen Einseitigkeiten wendet, wieder.

Diese Richtung fand sogar außerhalb der katholischen Welt ein sympathisches Echo. Mit warmen Worten begrüßt dieselbe in der Person des Erzbischofs Mignot und dessen Schrift „Über die Methode der Theologie" der edle und tiefe Vertreter des religiösen Gedankens in der deutschen Philosophie, Rudolf Eucken. In einem Brief, mit dem er mich beehrt hat, schrieb er über diese Richtung folgende schöne Worte: „Wir müssen kämpfen gegen das sich überhebende und zu vermeintlicher Göttlichkeit aufbauschende Subjekt, wir können das nur, indem wir die Immanenz des Göttlichen

in der Menschenseele voll zur Entwickelung bringen. Das verheißt eine gewaltige Vertiefung und Befestigung des Lebens, aber es verlangt zugleich eine durchgreifende Umwandlung unserer Begriffe, ja unserer Gefühle, es verwickelt in unermeßliche Kämpfe . . ." Eben von einer derartigen Umwandlung unserer Begriffe und Gefühle, deren Resultat die Entfachung und Erstarkung des Geistes der Liebe in der Kirche sein müßte, träumte vor mehr denn einem halben Jahrhundert der Pole Andreas Towianski, da er die Kirche als Verbindungsglied aller derer definierte, die „christlich fühlen."

Diese antiintellektualistischen Merkmale der neuen Bewegung in der katholischen Kirche bedeuten aber keineswegs eine Entkräftigung des Glaubens oder der Anhänglichkeit an die Kirche. Im Gegenteil. Um Gott zu finden, muß man sich von der Knechtschaft der Erscheinungswelt befreien, die uns durch die Bande der Materie fesselt. Die Mühen dieses Kampfes sind ungeheuer, je lebendiger aber das Bewußtsein davon ist, umso tiefer wird das Gefühl der Notwendigkeit der Kirche als der Verbindung derer, die sich das Suchen nach Gott als Ziel gesteckt haben. Daraus folgt aber, daß die Schriftsteller der erwähnten Richtung nicht nur der Kirche anhängen, sondern sich an dieselbe mit allen Kräften der Seele anklammern, als an die Gemeinschaft, welche die Menschheit zum Himmel erhebt und die Welt der veränderlichen und vergänglichen Dinge mit der Welt der absoluten Wahrheit verbindet.

Der moralische Dogmatismus wird auch als Philosophie der Tat bezeichnet. Mit der Lehre Tolstojs verwandt, stellt er zu Anfang nicht die Frage auf, *was die Wahrheit ist*, sondern *wie man leben soll, um die Wahrheit zu erkennen*. Das Leben aber ist die Tat, unentbehrlich

also wird die Philosophie der Tat; diese Philosophie versuchte Moritz Blondel in seinem Werke „L' Action" zu begründen, das für den tiefsten Ausdruck der neuen Wendung in der katholischen Philosophie gehalten wird. Das Wesen der Tat ersieht er in dem Aufsuchen Gottes, d. h. auf die aufgeworfene Frage gibt er dieselbe Antwort wie Tolstoj, daß man Gott zu Liebe leben muß, um Gott zu erkennen. Aber schon von diesem Punke an weicht er von Tolstoj ab. Nicht den Regeln eines mit dem Glauben an Gott übereinstimmenden Wirkens wendet er seine Aufmerksamkeit zu, sondern den Tiefen des inneren Verhältnisses der Seele zum Schöpfer. Das Verlangen nach Gott zeugt von dem überphänomenalen Prinzip unserer Natur — der Analyse dieses Prinzips widmet er sein Werk; auf diese Weise wird seine „Philosophie der Tat" zu einer experimentalen Metaphysik oder zu einer Lehre von Gott und dem inneren Leben auf Grund der inneren, natürlich nur denjenigen zugänglichen Erfahrung, die fähig sind, ihren Gedanken zu ewigen Dingen emporzuheben.

Je mehr der rationalistische Dogmatismus ins Schwanken gerät, umso unentbehrlicher wird eine derartige experimentale Metaphysik. Charakteristisch aber ist dies, daß die heutigen Vertreter derselben nicht nur die Vernunftbeweise für die Existenz Gottes auf einen weiteren Plan rücken, indem sie ihren Gedanken in dem moralischen Beweis, der für Tschitscherin nur ein Zusatz zu jenen war, konzentrieren — sondern nicht einmal versuchen, diesen Beweis einem neuen religiös-philosophischen System zugrunde zu legen. Im Gegenteil, sie verwahren sich dagegen sehr energisch. Indem sie das Leben als Grundlage der Erkenntnis aufstellen, behaupten sie nicht, daß die Tat das Wissen und die Wissenschaft vertreten könnte. Sie stellen den moralischen Dogmatismus als Methode vor, doch „dank dieser Methode — sagt Laberthonnière — kann

die Wahrheit zum Lebensprinzip im Denken werden, statt das zu sein, was sie heute leider so häufig zu sein pflegt, ein fremder und hemmender Zusatz." Übereinstimmend damit sind die Werke Blondels, Laberthonnières, Tyrrells und anderer keine Systeme der Philosophie, sondern eher Führer für das innere Leben, Wegweiser für die Seele, die Gott sucht.

Vom Standpunkt Tschitscherins aus könnten sie als leeres Gerede angesehen werden; wo Blondel endet, dort setzt Tschitscherin erst ein; der Glaube bei Blondel ist das Resultat eines Gott zugewandten Lebens, die Belohnung für die angewandten Mühen, das überphänomenale Prinzip in der Seele aus der Flut der Erscheinungen zu erlösen. Für Tschitscherin sind diese Mühen entbehrlich, ihre Stelle vertritt die Dialektik. Denn nachdem er im Menschen das Verlangen nach dem Absoluten konstatiert hat, identifiziert er es mit der Vernunft die das Bewußtsein des absoluten Gesetzes ist; diese Vernunft, die sich auf die Dialektik stützt, lehrt ihn, wie wir es gesehen haben, von Gott, von der Welt und von dem Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt.

Aber obwohl Tschitscherin den Typus der durch und durch rationalistischen Religiosität vertritt, weicht er doch sehr weit von dem theologischen Rationalismus ab, der sich aufs deutlichste in der Scholastik offenbart hat. Für die Theologen ist die höchste Instanz der Wahrheit die Autorität der Kirche als der Auslegerin und Schützerin der Offenbarung; während sie also infolgedessen der Philosophie die untergeordnete Stellung einer Dienerin der Theologie zuweisen, so ist umgekehrt für Tschitscherin die Philosophie eine unentbehrliche Vorbereitung zur Religion und die Vernunft soll der Richter der Wahrheit sein. Die Notwendigkeit, daß die Vernunft die Kontrolle führt, ergibt sich nicht nur daraus, daß dem Glauben sehr leicht der Aberglaube beitritt, sondern noch mehr daraus,

daß eine große Anzahl von Religionen existiert und jede sich selbst für die einzig wahre ausgibt. „Wenn man also der Vernunft die Offenbarung gegenüberstellt und diese anerkennen heißt, so hat der Mensch als vernünftiges Wesen das Recht, Beweise für die Wahrheit der Offenbarung zu fordern und zu fragen, warum er dem Evangelium, nicht aber den Büchern des Veda oder dem Koran glauben soll . . ." Trotz ihrer ganzen Beschränkung ist die Vernunft unser einziges Werkzeug der Erkenntnis und ist aus diesem Grunde der einzige Maßstab der Wahrheit." Die Religion aber, wenn sie von der Wahrheit ihres Inhaltes überzeugt ist, sollte furchtlos zur Untersuchung dessen aufmuntern, was sie die Menschen glauben heißt: „Prüfet aber alles — sagt der hl. Paulus (I., Thess. V., 21) — und das Gute behaltet." Aus diesem Widerstreit zwischen dem Rationalismus der Theologen und dem philosophischen Rationalismus Tschitscherins in der Anschauung über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben folgt hier wie dort eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes bei Beurteilung der Gegner.

Der theologische Rationalismus ist, wie wir gesehen haben, exklusiv und er geht in seiner Exklusivität bis zum Fanatismus; alle außerhalb des Gebietes der Kirche strömenden Richtungen der Philosopie und Religion erscheinen ihm als schändliche Produkte eines verderbten Willens und Gedankens; Tschitscherin hinwieder wird von der Dialektik getrieben, eine höhere Einheit inmitten des Chaos widersprechender Anschauungen zu suchen; von diesem Standpunkt aus findet jede Strömung des Geistes ihre Erklärung, jede enthält in sich irgend ein Teilchen der Wahrheit und jede kann zur Aufklärung derselben von einer anderen Seite her beitragen.

So könnte es den Anschein haben, als ob Tschitscherin, der der Vernunft das Recht, in Glaubenssachen zu richten,

zuspricht, sich dem Protestantismus hätte nähern müssen. So verhält es sich jedoch nicht. Indem er das Bedürfnis des subjektiven Prinzips in der Religion anerkennt, verwahrt er sich gegen die Herrschaft desselben. Der Protestantismus, der die Tradition verworfen und an deren Stelle die individuelle Vernunft gesetzt hat, hat nach Ansicht des russischen Denkers eben dadurch die Möglichkeit eingebüßt, der Vernunft Grenzen zu ziehen. Die Folge davon ist seine heutige Zersplitterung. Dies beweist, daß die Vernunft trotz ihres Rechtes, in Glaubenssachen zu richten, doch die Notwendigkeit einer Institution, die den Menschen mit Gott verbindet und die das Organ des göttlichen Willens ist, d. h. die Notwendigkeit der Kirche anerkennen muß. Natürlich darf niemand gezwungen werden, sich der Kirche zu ergeben, aber „wer ein Glied derselben sein will, der ist verpflichtet, der Kirchengewalt zu gehorchen, ohne jedoch seinem Gewissen und seiner Vernunft zu entsagen, die er als Erscheinungen des göttlichen Prinzips in sich ehren soll, zu gleicher Zeit die Unzulänglichkeit seines Gedankens zugebend und die Vernunft und das Gewissen mit den unerschütterlichen Grundlagen der kirchlichen Tradition zu versöhnen suchend." Noch greller tritt der Unterschied zwischen der Philosophie Tschitscherins und dem Protestantismus in der Anschauung über den Kultus der Heiligen und der Mutter Gottes hervor. Dieser Kult ist nach Ansicht der Protestanten ein Götzendienst. Nein — antwortet darauf Tschitscherin — „man sollte eher sagen, daß die Negierung dieses Kultes eine Gottlosigkeit ist, denn sie bedeutet die Verwerfung jenes göttlichen Prinzips in der menschlichen Natur, dank dem das Wort Gottes menschliche Gestalt annehmen und dadurch seine Gemeinschaftlichkeit mit dem Menschengeschlechte offenbaren konnte." Das Wort ist für uns das Vorbild seit Ewigkeit; aber zu der Höhe, Christo ähnlich zu sein, können sich nur

Auserwählte emporschwingen — und diese werden vor der Höchsten Majestät Gottes zu Fürsprechern der in Sünde versunkenen Menschheit. „Um so höhere Verehrung gebührt der, durch die das Wort zum Fleisch geworden ist. Die orientalische Kirche stellt die Mutter Gottes über alles, was erschaffen worden ist, und nennt sie Königin des Himmels, Herrin der Welt, Mutter und Verklärerin alles dessen, was ist. Und diese Worte haben eine tiefere, nicht nur moralische, sondern auch metaphysische Bedeutung. Die heidnischen Völker verehrten das göttliche Prinzip in der Materie, die der endlose Herd ist, der allen Lebenssamen aufnimmt und alle vollendeten Wesen hervorbringt. Diese Verehrung wurde in dem christlichen Kultus der Mutter Gottes vergeistigt."

Kurz: indem Tschitscherin sich streng an die Kirche, die die „Leiterin der Gewissen" ist, hielt, wußte er zugleich die Exklusivität zu vermeiden, in die der Rationalismus, besonders im Bereiche der Religion, verfällt, wenn er sich von der Logik seiner Deduktionen blenden läßt. Dieses innere Gleichgewicht erklärt sich durch seine unerschütterliche Überzeugung von der Unfehlbarkeit des dialektischen Gesetzes, das ihn in die Geheimnisse der Geschichte einführte, alle Strömungen des Geistes vor seinem Auge erhellte und sie in die herrliche Harmonie eines „Hosianna Gott in der Höhe" umbildete. Aber diese Weite seines Gedankens, der, obwohl so tief von der Idee der allgemeinen Kirche durchdrungen, doch frei war von allen konfessionellen Vorurteilen, verdankt Tschitscherin in noch höherem Maße der Macht, mit der sich in ihm das sittliche Bewußtsein offenbarte. Das sittliche Gesetz ist absolut, das Postulat der Sittlichkeit aber ist die Freiheit. Also kann die Ergebung Gott und der Kirche gegenüber nur freiwillig und mit dem Gewissen harmonierend sein: „Das Gewissen ist dem Menschen

als inneres Licht gegeben und muß ihm als Fackel im Leben voranleuchten. Der Mensch hat kein Recht, diese Fackel zu löschen, sollte er auch, deren Mangelhaftigkeit fühlend, sich noch nach einer anderen, stärkeren Stütze umschauen müssen. Er wird moralisch schuldig, wenn er, um sich von Zweifeln zu befreien, eine innere Dunkelheit in sich heranbildet und sich fremden Händen überläßt." Daraus ergibt sich für jeden die Verpflichtung, die Freiheit des Gewissens und die Freiheit des Gedankens zu ehren; „die Freiheit des Gewissens ist das unantastbare Sanktuarium des menschlichen Geistes und die Freiheit des Gedankens bildet, trotz aller Irrtümer desselben, die unerläßliche Bedingung der Entwickelung . . ." „Die hohe Bedeutung der Kirche beruht somit nicht darauf, daß das innere Licht des Gewissens überflüssig werde, sondern darauf, daß es in der Kirche neue Kraft schöpfe, um noch heller zu leuchten." Die Kirche soll nur kraft ihrer inneren Heiligkeit anziehen und bekehren, „sie soll die Anforderungen jeder Epoche verstehen, d. h. sie soll Standhaftigkeit mit Nachsicht gegen die menschliche Gebrechlichkeit verbinden und die Anhänger neuer Richtungen nicht als Feinde, die auf ihr Recht lauern, sondern als eine zersprengte Herde betrachten, die früher oder später in ihren Schoß zurückkehren wird." Jegliche Gewalttätigkeit in Glaubenssachen ist eine Schmach, ein Attentat auf die Grundlage des sittlichen Lebens selbst. Rechtfertigung von Gewaltakten durch den Schein, daß die im Irrtum befangenen Seelen erlöst werden müssen, ist eine grobe Sophistik: „Gott wirkt auf den Menschen innerlich, nicht aber mit Hilfe äußeren Zwanges; die Kirche hat ihre Gewalt von Gott und soll ähnlich wirken."

In dieser Harmonie des rationalistischen Prinzips mit dem moralischen in der Religion Tschitscherins liegt, wie wir gesehen haben, seine tiefe Bedeutung. Obwohl er als Schüler

und Nachfolger Hegels allzuspät aufgetreten war, um auf die Gemüter seiner Zeit einwirken zu können, gehört er anderseits als Verehrer des Moralismus Kants der heutigen Epoche an. Angesichts der auf dem Felde des religiös-philosophischen Gedankens gegenwärtig wogenden Kämpfe zwischen dem Moralismus und dem Rationalismus zeugt die Philosophie Tschitscherins davon, daß eine Aussöhnung beider Richtungen möglich ist.

Da das Verhältnis der Philosophie zur Religion sich nach Tschitscherin mit dem Verhältnis des Syllogismus zum Gebet deckt, so muß man, um zur Erkenntnis Gottes gelangen zu können, vorerst mit dem Gedanken in sein Wesen eindringen und ihn mit der Vernunft begreifen. Im Gegensatz dazu beginnt der Moralismus mit dem Gebet zu dem unbekannten Gott, der sich je nach der wachsenden Inbrunst des Gebetes dem Menschen offenbart. Allerdings lieben es die Vertreter des Moralismus, die Philosophie als die „Vorbereitung zum sittlichen und religiösen Leben" zu bezeichnen und scheinen in dieser Hinsicht mit Tschitscherin zu harmonieren, doch beschränken sie den Bereich der Philosophie auf die Selbsterkenntnis; die Selbsterkenntnis aber ist das Erkennen dessen, was im Menschen das Sein ist, d. h. des absoluten, überphänomenalen Prinzips; den Weg dazu bildet die Erlösung von der Knechtschaft der Phänomene oder die Tat; Bedingung einer solchen Tat aber muß die Vertiefung der Seele im Gebet sein, denn was anderes ist das Suchen nach dem unbekannten Gotte, von dem wir nur so viel wissen, daß er das unicum necessarium ist, als das Gebet? Dieses Gebet zu dem unbekannten Gotte geht in das Gebet zu dem Gott über, der sich der Seele als Inhalt ihres absoluten Prinzips offenbart; die Selbsterkenntnis endet mit der Erkenntnis Gottes*), sowohl das eine

*) So A. Sneuz in der Broschüre: „Catholicisme et intellectualisme."

wie das andere aber hat keinen rationalistischen, sondern einen mystischen Charakter; es ist keine Forschung, sondern eine asketische Tätigkeit; es ist eine Abwendung von vergänglichen und der Forschung zugänglichen Dingen zu dem, was sich über die Sphäre des Gedankens erhebt.

Diese mystische Erkenntnis, die sich der asketischen Methode bedient und moralische Vollkommenheit verlangt, verleiht die moralische Gewißheit Gottes, welche unmittelbarer und tiefer ist als die rationelle Gewißheit, aber jedenfalls nicht ausreicht und aus zwei Gründen Ergänzung fordert. Vor allem ist sie nur Auserwählten zugänglich; die Gesamtheit, die keine sinnliche, experimentale Gewißheit besitzt und sich zu jener Gewißheit nicht zu erheben versteht, welche die innere Erfahrung gibt, verlangt wenigstens eine rationelle Gewißheit, d. h. eine logische Rechtfertigung der Religion. — Sodann lehrt die asketische Methode, die die Grundlage der mystischen Erkenntnis bildet, auf welchem Wege man von der Welt aus zu Gott schreitet, doch gibt sie keine Fingerzeige, wie man von Gott zur Welt zurückkehrt . . .

Kurz, in der „Philosophie der Tat", in der sich die moralischen Richtungen des religiösen Gedankens konzentrieren, ist die Tat der Fittich, der den Geist zur Kontemplation emporhebt. Diese Philosophie führt weder vom Syllogismus zum Gebet, noch umgekehrt vom Gebet zum Syllogismus, sondern vom Gebet, das ein Akt der Hoffnung ist, zu einem vollkommenen, höheren, das Glauben und Liebe ausdrückt. Als Reaktion gegen die Einseitigkeit des Rationalismus ist sie ein wohltätiger, weiter, erfrischender Hauch des Geistes der Liebe — und dieser Hauch wird umso wohltätiger sein, je tiefer sie von dem Bewußtsein durchdrungen wird, daß das Wesen dieses phänomenalen Seins, dem sie sich zu entreißen sucht, das Leiden bildet. Aus diesem Bewußtsein wird sie für alles, was

lebt und leidet, Mitleid schöpfen und nur die auf Mitleid beruhende Liebe ist die wahre christliche Liebe.*) Unmöglich aber kann man dabei stehen bleiben. Davon legen sich auch die Vertreter der „Philosophie der Tat" und des moralischen Dogmatismus Rechenschaft ab: sie verstehen, daß sie Pioniere sind, die den Boden zu neuen religiös-philosophischen Systemen vorbereiten.

Tschitscherin glaubte so fest an die Unfehlbarkeit der Dialektik, daß er keinen Anstand nahm, folgende Worte auszusprechen: „Gerüstet mit dem Gesetze der dialektischen Entwickelung, können wir mit voller Genauigkeit bestimmen, nicht nur, wo wir stehen, sondern auch, wohin wir gehen . . . ." „wir können die zukünftigen Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes mit derselben Sicherheit vorhersagen, mit der der Astronom eine Sonnenfinsternis voraussagt." Und in seiner Synthese der Geschichte, die er im letzten Teile seines Werkes „Wissenschaft und Religion" gegeben hat, verkündigte er, daß die zukünftige Phase der Triumph des Idealismus in der Religion kennzeichnen wird, dieser Triumph aber wird die Verinnerlichung und den Triumph der Religion nach sich ziehen. Diese Überzeugung war sein Trost und die Quelle ungebeugter Widerstandsfähigkeit. Auch sehen wir, daß er sich nicht geirrt hat. Die heutigen Richtungen, die das sittliche Bewußtsein zum Ausgangspunkt wählen, sind eine Wiedergeburt des Idealismus in jener weiten Bedeutung, die ihm

*) Dies begriff Richard Wagner — und darauf beruht seine wichtige Bedeutung in der Geschichte des Gedankens. Die pessimistische Philosophie war für ihn die Pforte, durch die er in die Tiefe der christlichen Anschauung über die Welt einzog. Die Synthese des Christentums mit dem buddhistischen Pessimismus schloß er mit nachstehenden bedeutenden Worten ab: „Nur die dem Mitleiden entkeimte und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich betätigende Liebe ist die erlösende christliche Liebe." (Ges. Schriften, X. 260.)

Tschitscherin beigelegt hat, d. h. des Idealismus, der alle besseren und höheren Triebe des Geistes umfaßt. Der Ausdruck der daraus fließenden Verinnerlichung der Religion aber ist die Philosophie Wladimir Solowiews. Diese schreitet nicht vom Syllogismus zum Gebet, wie Tschitscherin dies gewünscht hätte; im Gegenteil, sie beginnt mit dem Gebet, endet aber nicht mit dem Gebet, wie die „Philosophie der Tat"; das Gebet ist ihr die Einleitung zu einem ganzen philosophischen System, dessen letztes Wort, oder besser gesagt, letzter Traum — die Versöhnung der Kirchen ist. Ein Traum, der mit himmlischem Feuer den düsteren Horizont des Lebens erhellt. Was der Westen dem Osten geben könnte, davon braucht nicht die Rede zu sein; das ist vollständig klar. Der Osten aber würde dem Westen das Licht jenes Strebens nach harmonischer Vereinigung aller Gewalten und Kräfte des Geistes in der Verehrung Gottes verleihen, das Chomiakow das „vollständige Bewußtsein" nannte und dem westeuropäischen Rationalismus gegenüberstellte. Im Anfall patriotischer Begeisterung schien es dem Schöpfer des Slavophilismus, daß dieses Streben in der orientalischen Kirche und im russischen Volke bereits verwirklicht war — und durch diese Verblendung erklärt sich die schnelle Zersetzung seiner Lehre. Doch treffend war der Hinweis auf das Ideal: diese Richtung schlugen auch die tiefsten Geister Rußlands ein.

Diese Reibung des Rationalismus mit dem Moralismus im Westen ist der Kampf zweier extremer Gegensätze. Der rationalistische Dogmatismus, der der unendlichen Wahrheit einen äußeren Ausdruck zu verleihen und diesen allen aufzudrängen sucht, verengt das Gemüt und dörrt das Herz; schon dadurch ruft er eine Wendung nach der entgegengesetzten Seite hervor, die Wendung zu den grundlosen Tiefen des inneren Lebens. Die Aussöhnung beider Richtungen wäre möglich

in der Syntheſe der Idee der Einheit, die im Dogmatismus der Rationaliſten enthalten iſt, mit der Idee der Freiheit, die ſich aufs engſte mit den myſtiſchen Beſtrebungen der „Philoſophie der Tat" verbindet. Von dieſer Syntheſe träumte ſchon Chomiakow; Verſuche derſelben bietet die ruſſiſche Philoſophie. Tſchitſcherin war einer der konſequenteſten Vertreter des Rationalismus; er gehörte zu jenen Menſchen, von denen P. Tyrrell mit ſolchem Unmut ſpricht, daß „für ſie alles klar, natürlich iſt, alles ein Poſtulat des geſunden Verſtandes; Geheimniſſe kennen ſie nicht"; damit iſt aber nicht geſagt, daß er auf diejenigen, für die „nicht alles klar iſt", mit verächtlicher Geringſchätzung herabgeblickt hätte; im Gegenteil, er verſtand es, die Prinzipien der Wahrheit auch außerhalb ſeiner eigenen Philoſophie zu bemerken und zu würdigen. „Alle ſind Brüder in Chriſto — ſchrieb er — dieſer Grundſatz ſollte jegliche Intoleranz und Exkluſivität ausſchließen, doch ſchließt er nicht die Mannigfaltigkeit der Anſchauungen und Bedürfniſſe aus." Und er glaubte daran, daß eine Zeit kommen wird, „wo alle chriſtlichen Kirchen die gegenſeitigen Zwiſtigkeiten vergeſſen und ſich als Glieder eines geiſtlichen Körpers mit einem unſichtbaren Oberhaupt — mit Chriſto — anſehen werden." Dieſem unklaren Traum von einer Ausſöhnung der Gegenſätze gab ſpäter Solowiew in ſeiner Lehre von der einen allgemeinen Kirche mit dem einen ſichtbaren Oberhaupt beſtimmte Formen.

Perſönlich traf ich mit Tſchitſcherin ein einziges Mal in Wien zuſammen. Aus ſeinen Werken und meiner Korreſpondenz mit ihm ſchließend, erwartete ich düſtere puritaniſche Strenge und einen apodiktiſchen Ton. Wie ſehr hatte ich mich geirrt! Auf ſeiner hohen Stirn und in ſeinen Augen thronte die Majeſtät des Gedankens, der die unendlichen

Horizonte der Wissenschaft und des Lebens umfaßt und sie mit der Liebe zu allem mit und für Gott umstrahlt. Aus dieser Erhabenheit des Geistes floß die Heiterkeit des Glaubens und die Kraft des Lebens — und üppiges, reiches Leben quoll aus der ganzen Gestalt dieses siebzigjährigen Greises, physische und geistige Energie sprach aus seinen Bewegungen und Worten; dabei fesselte er durch den Zauber des Herzens, das sich mir in der Schlichtheit seines Verkehrs und in seiner Zuvorkommenheit kundgab; diese bewirkte, daß man vom ersten Augenblick an mit ihm wie mit einem alten Bekannten und Freunde sprach. Die Zeit, die ich mit ihm verbrachte, zähle ich zu jenen seltenen Augenblicken im Leben, deren Andenken allein mit Trost und Glauben erfüllt.

Ich konnte damals nicht ahnen, daß über dem Haupte dieses jugendlichen Greises bereits das Unglück schwebte, das ihn an weiterer Arbeit verhindern sollte. Im Herbste desselben Jahres, d. h. 1900, brach in seinem Hause auf dem Lande eine Feuersbrunst aus. Bei der Rettung erlitt er schwere Brandwunden am Haupte, was ihn lange Zeit ans Bett fesselte. Trotz schrecklicher Leiden unterbrach er seine Arbeit nicht. Er bereitete eine neue Ausgabe seines Werkes „Religion und Wissenschaft“ vor und begann den fünften Band seiner „Geschichte der politischen Wissenschaften“ zu ordnen. „Welch ein Mensch — schrieb über ihn sein Neffe an mich — was für eine Lebenskraft! Trotz der Last von 72 Jahren, trotz der Martern und Schmerzen — sein Haupt ist eine einzige große Wunde — ist sein Geist immer klar und mächtig! In gleicher Weise wie früher interessiert er sich für alles, was in der Welt geschieht, und schreibt mit jugendlicher Begeisterung.“ Kaum zu sich gekommen, schrieb mir Tschitscherin in den ersten Tagen des Jahres 1901: „Ihren Brief, den Sie im vorigen Jahrhundert geschrieben,

habe ich erst in diesem Jahrhundert erhalten — also begrüße ich Sie zugleich mit dem neuen Jahrhundert als jungen Menschen; sicherlich werden Sie das Gute erleben, das es mit sich bringen wird, während ich in meinen Jahren dieser Hoffnung entsagen muß. Mein heißester Wunsch ist der, daß es die Eintracht zwischen den beiden Bruderstämmen brächte, die das XVIII. Jahrhundert gestört, das XIX. Jahrhundert aber nicht wiederherzustellen gewußt hat. Diesem großen und heiligen Werke sollten alle Gedanken und die ganze Tätigkeit des jungen Geschlechtes zugewandt sein; uns Greisen aber, die wir zu Grabe steigen, bleibt nichts anderes übrig, als Euch zu segnen. Mancher wird sagen, daß das Träume sind, doch sind dies Träume, die die Seele erheben und für die es wert ist zu leben und zu wirken trotz des Elends und der Erbärmlichkeit unseres Lebens." Tief ergriffen las ich diese Worte als den Segen eines Greises, der, von der Welt Abschied nehmend, den Gedanken seines Lebens Jüngeren vermacht. Und in der Tat waren diese Worte so Segen wie Testament. Der von Krankheit aufgeriebene Organismus hatte seine Widerstandsfähigkeit verloren und der Tod machte diesem großen und reichen Leben ein langsames, qualvolles Ende.

Schlußteil.

I. Der Antichrist.
II. Gegenwart und Zukunft.
III. Christus ist auferstanden!

I.

Der Antichrist.

Der Gedanke Tschitscherins ist der beste Ausdruck des Europäismus, der Gedanke Solowiews die schönste Blüte jener Träume, die dem Boden des Slavophilismus entsprossen. Beide gingen von zwei entgegengesetzten Polen des russischen Geistes aus und begegneten einander in der gemeinsamen Verehrung des christlichen Ideals. Sie sind die Schutzgenien Rußlands, und Rußlands Zukunft hängt von der Aneignung ihrer Weltanschauung ab.

Ungehört aber verhallten die Worte Tschitscherins, während Solowiew nur wenige Anhänger fand. Das versenkte Solowiew in Pessimismus. Allmählich machte sein Glaube an die providentielle Mission Rußlands immermehr der Überzeugung von der Strafe Gottes Platz, die über Rußland hereinbrechen müßte, weil es seine christliche Pflicht nicht erfüllte. Im Jahre 1894 hatte er, von dem Eindruck der Vorgänge während des chinesisch-japanischen Krieges überwältigt, eine Vision der zukünftigen Macht und der zukünftigen Siege Japans, das zum ausübenden Werkzeug der über Rußland verhängten Strafe Gottes ausersehen wäre. Dieser Vision gab er in folgendem prophetischen Gedichte Ausdruck:

„Des Panmongolismus wilder Name klingt doch dem Ohre mild und traut, er ist des Sehers Zauberwort, den Gottes Geist hat angeweht.

Als in Byzantiums morschem Bau die Opferfeuer schon erloschen,
und als der Cäsar wutentbrannt den Heiland und das Volk verriet,
Da hob im Osten hoch das Haupt ein Volk, ihm unbekannt und
fremd, und sprengt der ehernen Tore Schloß: im Staube lag das
zweite Rom.

Der alten Hauptstadt Schicksal schreckt uns heute nicht mit seinem Fall, denn prahlend künden Rußlands Söhne: „Du bist das dritte, dritte Rom!"

Und nun? Noch hat sich Gottes Strafe in ihrem Zorne nicht erschöpft und maßlos wird uns strafend schänden ein Völkerstrom, der kaum erwacht.

Aus Morgenland, von weiten Inseln, von den malaischen Gewässern bis zum Altai, rüsten Führer an Chinas Mauern zahllos Volk.

Heuschrecken gleich, zahllose Scharen, gesättigt nie, Heuschrecken gleich, geschützet von geheimer Kraft, zieh'n diese Völker gegen Norden.

Rußland, vergiß den alten Ruhm! Der Zaren Adler liegt im Staub und gelben Kindern wirft zum Spiele man deiner Fahnen Fetzen hin!

Demütig zittert in dem Sturme der, der der Liebe Hort verlor, im Staube liegt das dritte Rom, ein viertes Rom ersteht nicht mehr!"

Zu dem Schmerze, welchen dem Dichter die mit dem christlichen Ideal im Widerspruch stehende Staatspolitik und ferner die Verblendung verursachte, die unter dem Einflusse scheinbarer Erfolge dieser Politik die russische Gesellschaft ergriff und Rußland dem Falle zuführte, gesellte sich noch ein anderes Weh: am mächtigsten ertönte damals in Rußland die Stimme Leo Tolstojs. Auch dieser war von der Sache der Religion und der Verwirklichung der Idee Christi durchdrungen, aber er war ein erbitterter Gegner nicht nur der staatlichen Ordnung, sondern auch der Kirche. Vermessen suchte er diesen ewigen Grundpfeiler des sozialen Daseins zu stürzen, um einen neuen Bau aufzuführen, eine Art freier, evangelischer Gemeinde, die der Erde das Paradies bringen sollte. Treffend bemerkt A. Leroy Beaulieu in seinem *Empire des Tsars*, daß es wenig Vernichter gab, die von so vielen

Zerstörungen träumten: in dieser Hinsicht übertraf Tolstoj zuweilen auch die Zerstörungswut Bakunins und Kropotkins. Solowiew kannte die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und die Unmöglichkeit einer unbedingten Vollkommenheit auf Erden genau, er dachte also nicht an Vernichtung und neues Bauen, sondern an Besserung; er wollte, so weit seine Kräfte reichten, an dem Werke, das die großen Väter, die Lehrer und Organisatoren der Kirche geleitet hatten, weiterarbeiten. Tolstoj nahm sich dagegen jene Sektenstifter zum Muster, die, im edlen Eifer, eine vollkommene Gesellschaft zu schaffen, keinen Anstand nahmen, gegen die Kirche aufzutreten, da sie nur langsamen Schrittes ihrem Ziele zustrebte. Berauscht von ihrer eigenen Macht wollten sie durch die Kraft ihres Wortes das Paradies auf Erden wiederauferstehen lassen, wollten das schaffen, was die vereinigten Bemühungen der höchsten Geister der Kirche nicht hatten erreichen können.

Solowiew verstand, daß der Erfolg dieser prahlerischen Unternehmungen nur vereinzelte Gemeinden waren und in Zukunft sein würden, die, kaum bekannt, auf den Lauf der Dinge in der Welt keinen Einfluß ausüben konnten. Es schmerzte ihn also der wachsende Einfluß Tolstojs, dessen riesenhafter Schatten seine eigene Arbeit verdunkelte, es litt darunter sein Ehrgeiz, ein edler Ehrgeiz natürlich, der von dem Willen getragen wurde, das geistige Leben Rußlands durch die Versöhnung desselben mit der Kirche zu heben. Solowiew sah, daß die ihm teuerste und heiligste Sache durch Tolstojs Lehre getrübt wurde, zum Schmerz gesellte sich Entrüstung und sein Widerwille schlug in Haß um, als er auf die stets wachsenden Scharen der Anhänger Tolstojs hinschaute.

In dem von der Macht des Genies eines großen Schriftstellers gesalbten Tolstojismus ersah er eine ungleich größere Gefahr für die Sache der allgemeinen Kirche in Rußland

als in der offiziellen, erstarrten Orthodoxie, der Konfessionslosigkeit der gebildeten Klassen, den unter dem Volke sich verbreitenden Sekten. In einem so gestimmten Gemüt fanden die Worte St. Johannis des Apostels von den Propheten, die das Kommen des Antichrists verkündeten, einen günstigen Boden. Wer ist ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jesus der Christ sei? Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet. Eine solche Lüge war diesen Worten gegenüber die Lehre Tolstojs, und jene ganze Energie des Hasses, den Solowiew vordem gegen den entfesselten Nationalismus der Nachfolger eines Katkow und Aksakow gerichtet hatte, wandte er nun gegen Tolstoj. Der unerbittlich mit diesem geführte Kampf bildet den Inhalt seiner letzten Arbeit „Drei Gespräche". Alle Gaben Solowiews — die Schärfe des Denkers, der Flug des Dichters, die Tiefe des Mystikers, der beißende Witz des Polemikers — haben sich hier zusammengesellt, um am Vorabend seines Todes in mächtigem Lichte zu erglänzen und mit demselben sein Andenken zu umstrahlen. Die kleine Schrift erschien im Jahre 1900 und unterscheidet sich von allen früheren Werken des Verfassers; denn nicht die frühere Schwärmerei von einer Sendung Rußlands bildet ihren Gegenstand, sondern die finstere Gestalt des Antichrists, der alle Träume von einem zukünftigen goldenen Zeitalter vernichtet hat, jene Träume, die dem religiösen und zugleich patriotischen und optimistischen Mystizismus entsprungen und jahrelang die Nahrung des Denkers gewesen waren.

Den letzten Abschnitt des Buches — über den Antichrist — machte Solowiew einige Wochen vor seinem Tode in einer öffentlichen Vorlesung in Petersburg bekannt. Er war ein gewaltiger Redner, und gewaltig war auch damals der Eindruck, als er im Gemüt und in der Phantasie seiner von

nervöser Angst erschauernden Zuhörer das furchtbare Bild des schrecklichen und nahen Endes der Dinge vergegenwärtigte. Von der Wahrheit seiner Vision war Solowiew fest überzeugt; wir wissen, daß er sich durch die humoristische Auffassung seiner Wahrsagung seitens einiger russischer Zeitungen tief verletzt fühlte. Und unwillkürlich drängt sich der Gedanke auf, es liege fast etwas Symbolisches darin, daß der Dichter und hervorragende Denker, der an seine Sendung fest glaubende Prophet, an der Wende zweier Jahrhunderte, unmittelbar vor seinem Tode, als sein letztes Wort und als Testament ein drohendes und erschütterndes Bild der zukünftigen, aber nahen und mit schnellem Schritt ihrem Ende entgegeneilenden Geschichte des Menschengeschlechtes entworfen hat. Von der Jugend bis zum Tode betonte Solowiew in allen seinen Werken beständig, wie sehr er von der ungeheuren Bedeutung des prophetischen Elementes in der Gesellschaft, von dem Berufe der Propheten durchdrungen sei, deren Wirksamkeit als höherer und reinerer Menschen der Ausdruck der Kontrolle verständiger sozialer Kräfte über Kirche und Staat, oder besser über die Repräsentanten dieser beiden Gewalten, sein sollte. Fügen wir noch hinzu, daß der russische Denker ein Recht hatte, sich für einen Propheten in der Bedeutung, die er diesem Ausdrucke beilegte, zu halten, denn er war „ein durchaus unabhängiger, keine äußere Gewalt fürchtender, noch ihr unterliegender sozialer Kämpfer, er war der Repräsentant der zukünftigen idealen Ordnung, er wies auf das Ziel hin, dem man entgegenstreben sollte, und auf den Weg, der zu dem Ziele führte, und beurteilte von diesem Standpunkte aus Menschen und Dinge. Das Ziel Rußlands war seiner Überzeugung nach die Verwirklichung des christlichen Rechtes, der Weg war die Versöhnung mit der katholischen Kirche und sowohl das eine als auch das andere verkündete er sein ganzes Leben hindurch mit uner-

müdlichem Eifer und tiefem Glauben. Von der Versöhnung mit Rom machte er besonders die ganze Zukunft Rußlands abhängig, und da er ganz allein diesen großen und fruchtbaren Gedanken verkündete, so dürfen wir uns nicht wundern, daß seine Sendung ihn immer tiefer und tiefer erfüllte. Er besaß hinreichend moralischen und gesellschaftlichen Takt, um sich vor Lächerlichkeit zu bewahren, daher drängte er sich auch den Menschen nicht als von Gott gesandter Prophet auf; trat er aber als solcher, wie in seiner letzten Schrift, auf, so tat er dies in origineller, nur ihm eigentümlicher Form, die halb mystisch, halb humoristisch war.

„Es handelt sich nicht darum," schreibt Solowiew in der Vorrede zu dieser Schrift, wobei er an Tolstoj denkt, „eine falsche Religion zu widerlegen, sondern eine selbstbewußte Lüge nachzuweisen".

Daß Tolstoj ein erbitterter Feind der Kirche ist und daß ein Mensch, der die Verteidigung der Kirche für seine erste Pflicht hält, nicht Hand in Hand mit ihm gehen kann, unterliegt keinem Zweifel. Nichtsdestoweniger darf man seine Lehre nicht für Lüge und Schwindel halten, denn es ertönt in ihr die mächtige Stimme des Gewissens, das bis in die innersten Tiefen durch den Anblick der grenzenlosen Schlechtigkeit der Menschen erschüttert ist, — und diese Stimme des Gewissens muß man ehren. Anstatt uns in das zu vertiefen, was uns von Tolstoj entfernt, wollen wir lieber das betrachten, was uns ihm näher bringt; ehren wollen wir die Macht seines Gedankens, die Wärme seines Gefühls, die Aufrichtigkeit seines Willens, — ehren die Feuertaufe, durch deren Flammen schreitend er die Wahrheit sucht, anerkennen in ihm den Mann, dem Gott die Gnade verliehen, die Ekelhaftigkeit der Sünde mit einer Kraft zu enthüllen, wie sie niemand vor ihm besessen hat; erst an zweiter Stelle tritt uns dann Tolstoj als Feind

der Kirche entgegen, es erglänzt aber in der Majestät des Genies einer der Auserwählten des Geistes, ein mächtiger Bundesgenosse im Kampfe mit jeglichem Bösen. Das fühlte auch der verstorbene Jesuit Martynow, der in einem Privatgespräch ihn scharf und treffend charakterisiert hat: „Das ist eine der erhabensten Seelen; leider ist er kein Christ, aber er hat uns das Schönste, was wir haben, entwendet: die Nächstenliebe."

Da die Grundlage der Lehre Tolstojs in dem Dogma gipfelt, man dürfe dem Bösen nicht auf dem Wege der Gewalt gegenübertreten, so wandte Solowiew eben gegen dasselbe seine Hauptangriffe. Sowohl der Verstand als auch das Gewissen verbieten nach Ansicht des in den „Drei Gesprächen" die Ansichten Tolstojs vertretenden Fürsten jeglichen aktiven Widerstand, jeglichen Waffenkampf mit dem Bösen. „Aber ich denke," ruft daraufhin einer der Tischgenossen, daß sowohl der Verstand als auch das Gewissen wenigstens bis drei zu zählen wüßten, daß somit der Verstand und das Gewissen, wenn sie im Rechte sein wollten, mir nicht dann zwei sagen werden, wenn sie an drei denken. — Was soll das bedeuten? — Nach eurer Lehre sollen mir Verstand und Gewissen nur von mir und dem Verbrecher sprechen, den ich nicht einmal anzurühren das Recht habe; aber da gibt es noch eine dritte Person, und zwar die wichtigste, das Opfer der Gewalt, das Unrecht erlitten hat und Schutz verlangt; und diese Person eben vergesset ihr immer, mein Gewissen aber spricht mir vor allem von ihr und dem Willen Gottes, daß ich sie rette" ... „Was das anbelangt, ob es besser ist, nicht zu töten als zu töten, — darüber kann es zwei Meinungen nicht geben; die ganze Frage ist auf besondere Fälle zurückzuführen; es handelt sich also darum, ob das allgemein anerkannte Gebot, Du sollst nicht töten, absolut ist und ob es infolgedessen keine

Ausnahme zuläßt, in keinem besonderen Falle; läßt es aber auch nur eine Ausnahme zu, so hört es damit auf, absolut zu sein." . . . Und eine solche Ausnahme ist eben die klar zutage liegende, in jedes unverdorbene Gewissen eingeprägte Pflicht, sich der Person anzunehmen, die Unrecht leidet, selbst mit der Waffe in der Hand, wenn es kein anderes Mittel gibt; somit ist „der Krieg kein absolutes Böse und der Friede kein absolutes Gute" und unter Umständen ist ein guter Krieg ebenso wie ein böser Friede möglich.

Im letzten Kapitel überträgt Solowiew den Streit auf das Gebiet der Theorie und hier zeigt sich seine Originalität am stärksten. Die Lehre Tolstojs führt er bis zum Absurdum. Indem Tolstoj den Widerstand gegen das Böse verdammt, ist er der Ansicht, daß das Böse aufhören wird zu existieren, wenn wir aufhören werden, es mit gewaltsamen Mitteln zu bekämpfen. Daraus folgt, daß das Böse keine eigene wirkliche Kraft hat; es entsteht, weil wir glauben, daß es existiert, und verschiedene Mittel der Gewalt dagegen ersinnen. „So ist es doch?" — wendet sich an den Fürsten der Tischgenosse, in dessen Mund Solowiew seine eigenen Gedanken legt. „Ja", — antwortet, in die Enge getrieben, der Fürst, Tolstojs Anhänger. — „Wie wäre also der auffallende Mißerfolg der Sache Christi auf Erden zu erklären?" Christus hat doch das wahre Gute gezeigt. Seine Schüler strebten mit allen Kräften ihres Geistes dem Ziele zu, das Christus gewiesen; sie griffen nicht zu den Waffen, um das Böse zu besiegen; zu Tausenden gingen sie in den Tod und bezeugten die Wahrheit der göttlichen Lehre mit ihrem Blut, — und nun? Nun müssen wir zugeben, vom Standpunkte Tolstojs aus, dem sich in diesem Falle Solowiew selbst nähert, daß „bis jetzt aus der Lehre Christi für die Menschen mehr Böses denn Gutes geflossen" und daß somit „das nicht existierende

Böse immer triumphiert und das Gute immer in nichts versinkt". Wie wäre das zu erklären?

Und nachdem er so die Lehre Tolstojs dem Absurdum zugeführt, ergreift Solowiew, um sie zu widerlegen, keineswegs die bereits von allen Apologeten des Christentums und der Kirche abgenützten Waffen, ja, es kommt ihm nicht einmal in den Sinn zu behaupten, daß trotz der scheinbaren Triumphe des Bösen am Ende doch das Gute die Oberhand gewinnt und daß das Böse ein Zufall ist (malum est accidens). Im Gegenteil! So sehr Solowiew in seinen früheren Arbeiten ein Optimist in seinen Zukunftsträumen war, ebensosehr neigte er in seiner Anschauung über die Gegenwart zum Pessimismus.

Und die ganze Welt liegt im Argen, — diese Worte des Evangelisten Johannes gruben sich tief ein in seine Seele und dienten ihm als Thema seiner asketischen Betrachtungen in dem Werke „Über die religiösen Grundlagen des Lebens". Jetzt versenkte er sich noch tiefer in seinen Pessimismus, und anstatt das Absurdum, das Tolstoj nie ausgesprochen, das sich aber logisch aus seiner Lehre deduzieren läßt, zu bekämpfen, führte er es womöglich noch weiter fort. Er konstatiert, daß „das Böse sichtbar (d. h. auf Grund unserer Wahrnehmungen) stärker ist als das Gute". Unter dreierlei Gestalten tritt dieses Böse auf: als individuelles Böse oder als Übergewicht des sinnlichen Elementes im Menschen, — bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Menschen; als soziales Böse oder als Übergewicht des sozialen Elementes in der Gesellschaft, die individuell aus Individuen zusammengesetzt ist, welche, dem Bösen ergeben, den Bestrebungen höherer Menschen, die die Gesellschaft zum Guten emporzuheben trachten, entgegentreten, — in ungeheurer Mehrzahl; schließlich als physisches Böse oder als Übergewicht der niederen materiellen Elemente des Körpers über

die lebende organische Kraft, welche dieselben in eine schöne Form zusammenfügt. Dieses letztgenannte Übergewicht führt den Tod herbei und ist das größte Übel. Wunderschön begann einst Solowiew seine „Religiösen Grundlagen des Lebens" mit dem Gedanken, daß zwei unzertrennlich miteinander verbundene Wünsche gleich zwei unsichtbaren Flügeln den Menschen über die Gesamtheit der Schöpfung erheben: das Verlangen nach Wahrheit und das Verlangen nach Unsterblichkeit. Aber zwei furchtbare Tatsachen treten ihnen entgegen: die Sünde und der Tod. Der Tod macht uns den übrigen Geschöpfen gleich, die Sünde stellt uns niedriger, denn das niedrigste Geschöpf.

Über die Sünde jedoch oder das individuelle und soziale Böse können Auserwählte ihre Herrschaft ausüben. Nur der Tod ist unzugänglich und unbesiegbar. Somit ist der Tod Herr über Leben und Welt. Die Welt ist sein Reich und nicht das Reich Gottes, — und da der Tod das größte Übel ist, so ist die Welt als das Werk des bösen Prinzips, der bösen Gewalt, des bösen Willens anzusehen.

Gott also ist das Böse! Bei einem solchen Gedanken erschaudert die menschliche Natur, Solowiew aber zögert nicht, noch tiefer in diese Kluft des Pessimismus und der Negation einzudringen, — und gerade von hier aus wendet er sich gegen die schönste Überzeugung Tolstojs: gegen das lebendige Empfinden Gottes als des Vaters, gegen das Empfinden der Abhängigkeit der Menschen von diesem Vater, gegen den von ihm bei jeder Gelegenheit mit solchem Nachdruck wiederholten Gedanken, daß Gott uns deswegen auf die Welt geschickt, damit wir hier seinen Willen erfüllen. „Wenn Gott — so spricht Solowiew zum Fürsten — uns nur Pflichten auferlegt und die Erfüllung seines Willens fordert, so sehe ich nicht ein, wie Sie mir beweisen wollen, daß Gott der wahre Gott und kein

Pseudogott ist? — Somit haben wir das Recht, von Gott eine Beglaubigung seiner Gottheit zu verlangen, den Beweis, daß er stärker ist, denn das Böse; da aber das schlimmste Böse der Tod ist, so möge Gott zeigen, daß er Macht über ihn hat. — Und siehe, da erhalten wir jenen geforderten Beweis, jenes Dokument durch den auferstehenden, d. h. über den Tod siegenden Christus: „Das ist der wahre Sieg über das Böse in der wirklichen Auferstehung; diese allein macht den Glauben an Gottes Reich möglich, denn ohne sie hätten wir nur ein Reich des Todes, der Sünde und ihres Schöpfers, des Satans; die Auferstehung, aber nicht in übertragener, sondern in der wirklichen, eigentlichen Bedeutung, — das ist das Dokument des wahrhaftigen Gottes!" — „Aber das ist ja Mythologie", erwidert der Fürst. — „Nein! das ist keine Mythologie, das ist Logik: denn sobald wir einmal den gemeinschaftlichen Boden des Glaubens an Gott und des Glaubens an das Gute betreten haben, müssen wir zugleich im Namen der Logik anerkennen, daß die Kraft Gottes und des Guten grenzenlos ist, — und somit haben wir kein Recht, an die Wahrheit der Auferstehung nicht zu glauben, und dies umsomehr, da dieses Faktum historisch beglaubigt ist . . ."

Einem Menschen, welcher der Religion fernsteht, wird diese ganze Beweisführung nur wunderlich erscheinen, auch wird sie ihn selbstverständlich nicht überzeugen. Aber sie wirft ein helles Licht auf einen der originellsten Geister unserer Zeit. In seiner pessimistischen Lebensauffassung stand Solowiew auf gleicher Stufe mit Leopardi und Schopenhauer, doch unterschied er sich prinzipiell von ihnen durch seine Begierde nach Leben, Taten, Mühen, Kämpfen im Namen jener idealen Ordnung, die wir das Reich Gottes nennen. Während also das Wesen des Schmerzes fast aller Pessimisten, von Buddha angefangen, in dem Bewußtsein besteht, daß das Leben un-

zertrennlich mit dem Leiden verbunden ist, und während diese infolge dessen den Tod als mitleidigen Erlöser darstellten, wurde Solowiew eben durch das Faktum des Todes und nicht des Leidens Pessimist. Während die Pessimisten an den Quellen des Daseins als Ursache der Dinge einen blinden Willen zum Leben aufstellen, da sie natürlich nicht annehmen konnten, daß der lebendige Gott der Schöpfer des Bösen wäre, so loderte in Solowiews Brust mit allzustarker Flamme die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes, als daß er imstande gewesen wäre, an einen lebendigen, persönlichen Gott, den selbstbewußten Schöpfer und Herrn aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, nicht zu glauben. Dieser Gott mußte das höchste Gut sein, anders konnte ihn sein Geist nicht auffassen, — wie also war nun die Allgewalt des Bösen zu erklären, die alles Leben in sich aufsaugt und die im Tode ihren höchsten Ausdruck findet? Das Böse mit Gott zu indentifizieren, wäre ein Gewaltakt gewesen, angetan dem ganzen moralischen Wesen des Menschen! Deswegen auch stellte Solowiew so keck die Forderung auf, daß Gott uns ein Dokument für seine Göttlichkeit gebe. Und nachdem er alle Religionen und alle Philosophien geprüft, fand er endlich dieses Dokument in dem Faktum der Auferstehung Christi und klammerte sich an diesen Rettungsanker mit der ganzen Kraft seines Wesens. „Ist aber Christus nicht auferstanden, — so konnte er mit dem hl. Paulus ausrufen, — so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich!" (Kor. 1, 15). Christus wurde ihm zum Leitstern auf dem dunklen Pfade des Lebens, zur Stütze im Kampf mit dem Leben, — und es ist mit Nachdruck zu betonen, daß dies nicht der mißhandelte und gekreuzigte Christus war, sondern der auferstehende Christus, der Sieger über den Tod, „Christus der Rächer und Vergelter", „jener Christus des letzten Gerichtes und Michelangelos", von dem einst Mic-

kiewicz vom Katheder aus im Collège de France mit solchem Feuer gelehrt hatte.

Und in seinem Geiste verbanden sich zwei Tatsachen: der vollständige Mißerfolg, wenn nicht das Fiasko der christlichen Wahrheit im Leben, besonders auf dem Gebiete der sozialen und politischen Verhältnisse, — und daneben das Anwachsen scheinbar christlicher, in ihrem Wesen aber antidogmatischer und antichristlicher Strömungen wie des Tolstojismus, die nicht zum Ziele führen und das Gewissen der Menschen verwirren.

Und die Zivilisation eilt indessen mit Riesenschritten vorwärts; im Laufe eines Jahres wird jetzt das erreicht, wozu früher ein ganzes Jahrhundert erforderlich war. Versenkt in religiöse Betrachtungen, tief durchdrungen von der Begierde, das göttliche Recht auf Erden zu verwirklichen, fragte sich nun Solowiew, ob dieses beschleunigte Tempo der Zivilisation nicht den Anfang des Endes bedeute, — des Endes der Welt, jener geschichtlichen Krisis, da der apokalyptische Antichrist die Herrschaft ergreifen und nach dessen Sturze die Posaune des Erzengels ertönen und abermals Christus kommen werde, nun aber nicht mehr als Lamm Gottes, gemartert um der Sünden der Welt willen, sondern als schrecklicher und gerechter Richter. Und seine idealen Bestrebungen, seine Sehnsucht nach dem Reiche Gottes, das er auf Erden verwirklichen wollte, übertrug er nun in eine andere Welt, die außerhalb der Grenzen der Geschichte lag, in eine Epoche, da die, welche in Christus gestorben, nach den Worten der hl. Schrift aus ihren Gräbern auferstehen und eine verwandelte Gestalt annehmen werden; „denn dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche und das Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit“ (Kor. I, 15).

Nach der hl. Schrift wird der letzte Akt der geschichtlichen Tragödie die Zeit des Antichrists sein. Aber dieser Antichristianismus wird nach der Ansicht Solowiews weder die Folge religiöser Gleichgültigkeit noch des Materialismus oder irgend welcher Verneinung des Christentums sein, sondern eine religiöse Usurpation, da den Namen Christi sich solche Kräfte in der Menschheit aneignen werden, die sowohl dem Inhalt als auch der Form nach Christo und dem Wesen seiner Lehre fremd sind. Von diesem Gedanken wurde Solowiew bei seinen leidenschaftlichen Ausfällen gegen Tolstoj beherrscht: in ihm erblickte er einen solchen Usurpator fremden Eigentums, einen falschen Propheten mit den Worten Christi auf den Lippen, der dessen Gottheit mit Füßen trat und dadurch dem Antichrist den Weg bahnte. Unter dem Einflusse dieses Gedankens schrieb er die kurze Erzählung vom Antichrist am Schlusse der „Drei Gespräche" gleichsam als Bruchstück aus einer unvollendeten Handschrift eines alten Mönches, die nach den eigenen Worten Solowiews alles enthält, was Wahrscheinliches über das Ende der Welt gesagt werden kann, und zwar auf Grund der hl. Schrift, der kirchlichen Tradition und des gesunden Menschenverstandes, der sich von allem, was rings um ihn vorgeht, Rechenschaft ablegt.

Einen ausführlichen Inhalt will ich hier nicht angeben, denn selbst die beste Wiedergabe würde das, was die Kraft des Werkes ausmacht, aber ungreifbar ist, das heißt die Stimmung, nicht ausdrücken können. Ein prophetischer, apokalyptischer Ton fehlt; im Gegenteil, der Ton ist zuweilen scherzhaft, die Form einfach und schlicht ohne Effekthascherei, — und doch fühlen wir, daß das Ganze aus der Feder eines Mannes geflossen ist, der von dem Gefühle des schnell sich nähernden Endes aller Dinge tief durchdrungen ist. Dieses Gefühl geht auch langsam auf den Leser über und macht ihn

vor Schrecken erschauern, als ob schon auf ihm, gleich schweren Wolken, den Vorboten des rasenden Sturmes, alle Bedrängnisse der letzten Tage, der Tage der Rache, lasten würden, wo da alle himmlischen Mächte in Bewegung geraten werden und wo „an der Sonne und dem Monde und den Sternen Zeichen erscheinen werden, auf der Erde aber Bedrückung der Völker herrschen wird, wo da die Menschen vergehen werden vor Angst und vor Erwartung jener Dinge, die da kommen sollen über die ganze Welt“ . . . .

Die Vorgänge, deren Schauplatz die Welt werden soll, stellen sich von heute an bis zum Ende der Dinge wie folgt vor. Um die Mitte des XX. Jahrhunderts, vielleicht auch früher, werden die Chinesen, von Japan organisiert und unter der Leitung eines genialen, kriegerischen Kaisers das durch die Kämpfe mit dem wiedererstandenen Panslavismus erschöpfte Europa unterwerfen. Die mongolische Hegemonie dauert ungefähr durch zwei Menschenalter. Es ist dies die Epoche der gegenseitigen Einflüsse und Einwirkungen des Ostens und Westens. Dann werfen die Europäer, angesichts des gemeinschaftlichen Feindes miteinander versöhnt, das mongolische Joch ab und bilden die Vereinigten Staaten Europas. Es folgt die Zeit eines allgemeinen Friedens und in dieser Zeit, zu Anfang des XXI. Jahrhunderts, tritt das größte Genie, das die Menschheit bis dahin hervorgebracht hat, — der Antichrist auf.

Und es wird dies keineswegs irgend ein moralisches Ungeheuer sein, wie ihn verschiedene Prophezeihungen beschreiben. Im Gegenteil. Das ist der von Nietzsche erträumte Übermensch in seiner besten Bedeutung: mit allen Vorzügen des Geistes und des Körpers begabt, schön, verständig, beredt, ein Idealist, makellos, streng gegen sich, mitleidig gegen seine Nächsten, mitleidig sogar gegen die Tiere, Vegetarianer, von

Beruf Artillerist (ein Detail, das zur Charakteristik des Übermenschen nichts beiträgt, das jedoch als boshafte Allusion auf Tolstoj, der zur Zeit des Krimkrieges im Militär gedient hat, interessant ist). Die Seele dieses Übermenschen erfüllt eine einzige Sehnsucht: er will Wohltäter des Menschengeschlechtes werden, er will das Elend und das Verbrechen von der Erde vertreiben; er hat nur einen Fehler; er liebt vor allen Dingen sich selbst und nicht Gott.

Seine Werke liest und bewundert die ganze Welt, aber das befriedigt ihn nicht, er will auch Macht besitzen, um seine großen Pläne, deren Inhalt und Ziel die Beglückung der Menschheit ist, zu verwirklichen. Und so hat er sein 33. Lebensjahr vollendet, sein Einfluß aber reicht über die Grenzen der Literatur nicht hinaus; Verzweiflung erfaßt ihn — und da tritt der für sein Leben entscheidende Augenblick der Krisis ein: irgend eine Vision oder ein mystisches Zusammentreffen mit dem Geiste der Finsternis, das an die Versuchung Christi in der Wüste erinnert. Der Übermensch bringt dem Satan seine Huldigung dar und plötzlich durchdringt ihn neue Kraft, er kehrt zu dem Leben und den Menschen zurück, mächtiger denn je, seines Sieges gewiß: jetzt weiß er, daß Christus nur sein Vorgänger war, erst in ihm offenbart sich endgiltig die Göttlichkeit des Menschen, die die riesenhafte Idee menschlicher Glückseligkeit mit der Fähigkeit der Durchführung verbindet.

Hoch begeistert schreibt er ein Werk unter dem Titel „Der Weg zum allgemeinen Frieden und zum allgemeinen Glück". Edle Achtung für die Tradition der Vergangenheit verbindet sich dort mit dem kühnen Radikalismus politischer und sozialer Forderungen und Ratschläge, eine grenzenlose Gedankenfreiheit mit tiefem Verständnis für den mystischen Flug der Seele, ein üppiger Individualismus mit heißer Hingabe für das allgemeine Wohl, der erhabenste Idealismus

der Grundsätze mit vollkommener Konsequenz und Durchführbarkeit der Ideen, insofern sie dem Leben angepaßt werden können. Mit überaus feinem Verständnisse für den sich heute immer mehr verbreitenden Dilettantismus, der nach Ansicht Solowiews sicherlich immer zunehmen wird, fügt der Verfasser hinzu, daß in diesem Buche bei Berührung und Lösung aller Fragen sich eine gewisse geniale Künstlerschaft zeigt; dank dieser wird jeder auf alles eingehen können, was dort gesagt ist, ohne dabei seinen Neigungen und Überzeugungen zu entsagen. Der Erfolg dieses wunderbaren Buches ist so unerhört, daß der Name des Verfassers mit einem Schlage zum populärsten in der Welt wird, und unter dem Drucke der öffentlichen Meinung wählen die Repräsentanten der Vereinigten Staaten in Europa ihn in Berlin zum Präsidenten. Von nun an ist jeder seiner Schritte ein neuer Triumph für ihn und eine neue Wohltat für die Menschheit und unter allgemeinem Beifall proklamiert er sich zum Imperator der ganzen Welt. Ein gewisses Mißtrauen im Verhältnisse zu ihm legen die Christen an den Tag, und zwar unter dem Einflusse der Werke einiger Theologen, die in ihm bereits die Kennzeichen des Antichrists entdeckt zu haben glauben. Der Christen gibt es auf der Welt bedeutend weniger als heute, nur noch 45 Millionen, aber dafür sind es Christen aus Überzeugung und nicht nur dem Namen nach.

Um sich mit ihnen ins Einverständnis zu setzen und sie zu gewinnen, ruft der Imperator ein allgemeines Konzil nach Jerusalem zusammen, wo er einen prächtigen Tempel für die vereinigten Religionen der ganzen Welt erbaut hat. Es erscheinen die Repräsentanten aller drei Bekenntnisse: die Katholiken mit dem Papst Peter II. an der Spitze, die Orthodoxen vertritt der geheimnisvolle Greis Johannes, den Protestantismus Professor Pauli, — drei symbolische Namen,

welche die drei Richtungen im Christentum darstellen, und alle drei: Peter II., Johannes und Pauli, hat der Verfasser mit künstlerischer Deutlichkeit dargestellt, wir sehen sie, als wenn sie lebendig wären. Auf dem Konzil tritt der Imperator zum erstenmale als „der geliebte Sohn Gottes", als „Seine göttliche Majestät" auf, die gläubigen Christen verlieren den Rest ihrer Illusionen und Peter II. schleudert feierlich den Bannfluch gegen den Imperator-Antichrist. Aber die Mehrzahl der Bischöfe und Kardinäle steht auf Seite des Antichrists; mit dem Papst Peter verbinden sich indessen der alte Johannes und Professor Pauli und hier, an der Neige der Geschichte, erfolgt die Versöhnung jener wenigen Katholiken, Orthodoxen und Protestanten, die, der Fahne Christi, des Sohnes des lebendigen Gottes, treu geblieben, sich im Bewußtsein ihrer prinzipiellen Gemeinschaft vereinigen.

Dann erfolgen die Bedrückung der Christen, schreckliche Naturerscheinungen, der Fall des Antichrists, das Kommen des Heilands, das Gericht, — und das alles in Kürze erzählt, da diese Dinge aus der Apokalypse des hl. Johannes bekannt sind.

Vergleicht man diese Überzeugungen Solowiews mit den Anschauungen und der Philosophie in allen seinen übrigen Werken, so ist hier das vollständige Verschwinden der früheren Träume von einer zukünftigen vollkommenen Weltordnung auf dieser Erde auffallend. Zwar erfolgt die Versöhnung der Kirchen, aber ohne den Anteil Rußlands und unmittelbar vor dem letzten Gericht. Mit einem Wort, Solowiew ist Pessimist, was die Möglichkeit der Verwirklichung des christlichen Ideals bei einer solchen Menschheit, wie sie jetzt ist, anbetrifft. Die Zahl der Christen sinkt trotz aller Bestrebungen der Missionäre zu Anfang des XXI. Jahrhunderts fast bis zum zehnten Teil ihrer heutigen Anzahl

herab, der aus Rom verbannte Papst wird in Petersburg unter dem gnädigen Schutze der dortigen Behörden verweilen. Aber ein noch größeres Zeichen des Pessimismus ist die Darstellung des Antichrists selbst in einer Gestalt, die äußerlich so anziehend wirkt; denn wie schwer muß es doch sein, dem Zauber eines Menschen, oder besser eines Übermenschen, zu widerstehen, der alle Kräfte seines Geistes darauf gerichtet hat, die Leidenden zu beglücken! Wäre es möglich, die diesem so gewaltigen Wohltäter folgenden Scharen der Großen und Kleinen zu verdammen? Zwar ist die Tugend eine Tugend erst dann, wenn sie sich zum Ziele die Ehre Gottes setzt, aber dieser Tugend gibt es so ungemein wenig auf der Welt, daß wir den Menschen gern ihre egoistischen Beweggründe verzeihen, wenn sie nur den Nächsten Gutes erweisen; ja, wir achten sie dann hoch und wünschten sie unter den Auserwählten zu sehen. Aber diese ganze unvollkommene Tugend wird in der Gestalt des Antichrists und derer, die ihm gefolgt sind, auf ewige Zeiten verdammt, erlöst werden nur die verhältnismäßig wenigen, die sich zu Christus, dem Sohne Gottes bekannt, der durch seine Auferstehung den Tod besiegt hat. Sollte da aber nur der Glaube allein erlösen, die Taten ohne diesen Glauben keine Bedeutung haben? Jawohl. Das Dogma der Auferstehung hat Solowiews ganzes Wesen erfüllt, in ihm erkannte er die einzige Grundlage jeglichen verständigen und mit dem Willen Gottes übereinstimmenden Daseins an, und alles, was außerhalb dessen steht, sollte es auch von den edelsten Bestrebungen durchdrungen sein, ist außer Gott, ist aber mit ihm, dem Geiste der Finsternis und mit dem Antichrist. Das Dogma der Auferstehung vereinigt alle Christen zu einem Ganzen. „Wer da bekennt", sagt der hl. Johannes, „daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem wohnt Gott und er in Gott". — Diese Worte erkennt Solo-

wiew in ihrer ganzen Kraft an und angesichts dessen verlieren alle konfessionellen Unterschiede und Streitigkeiten ihre eigentliche Bedeutung; in den letzten Tagen der Welt, da der Papst im Kampfe mit dem Antichrist zu Grunde geht, da ergreift das Steuer der Christenheit Professor Pauli, — und sobald einmal Solowiew, dieser Sohn der Kirche, der den Papst als Oberhaupt derselben anerkennt, diese Stellung eingenommen hat, zögert er nicht, an mancher Stelle den römischen Katholizismus im komischen Lichte darzustellen. Rom verletzt den Sohn des Ostens, er kann nicht und will auch nicht von seinen Vorurteilen gegen dasselbe ablassen. „In Rußland" — so schreibt er über das nach Petersburg verbannte Papsttum — „hat dasselbe seine Formen bedeutend vereinfacht; ohne sichtbare Veränderungen in der Zusammensetzung seiner Offizien und Kollegien einzuführen, mußte es den Charakter seiner Wirksamkeit vergeistigen und sein glänzendes Ritual und Zeremoniell bis zu einer minimalen Ausdehnung verringern; verschiedene wunderliche und Ärgernis gebende Sitten hörten von selber auf, wenn sie auch offiziell nicht zurückgenommen wurden." Dem gegenüber, was in der moralischen Welt Anstoß erregt, in der physischen aber bedrückt, der Sünde und dem Tod gegenüber, ist das Dogma der Auferstehung die einzige Zuflucht, die einzige Rettung. Ich kenne keinen Schriftsteller, in dem das Bild des Todes einen solchen Abscheu und einen solchen Schrecken erwecken würde: der Inhalt jeglichen Daseins, sagt er, ist der Kampf mit dem Tode; kraftlos jedoch steht dem Tode jegliche physische Gewalt gegenüber, unzulänglich ist die Kraft des Geistes, nur „die Unendlichkeit der moralischen Kraft füllt das Leben absolut aus" und macht dadurch die Überwindung des Todes möglich: „Der Gekreuzigte, Menschen- und Gottessohn, von den Menschen und von Gott verlassen und doch

betend für seine Feinde, kannte für seine geistige Kraft keine Grenzen und so konnte auch kein Teilchen seines Wesens dem Tode zur Beute fallen." Dieser Glaube Solowiews muß an dieser Stelle ganz besonders hervorgehoben werden, weil das Dogma der Auferstehung die Grundlage der religiösen Weltanschauung der Nachfolger Solowiews und zugleich die Grundlage des ganzen religiösen Aufschwunges in Rußland bildet, der heutzutage mit immer größerer Stärke hervortritt; in diesem Aufschwung ruht der gesunde Kern der gegenwärtigen revolutionären Gährung, — und das allein kann uns hoffen lassen, daß Rußland der sozialen und politischen Anarchie Herr werden kann.

Nur der Glaube an den auferstehenden Christus, den Sieger über den Tod, ermöglicht nach Ansicht der Anhänger Solowiews die Synthese des Christentums mit dem politisch-sozialen Radikalismus ihrer Träume von einem zukünftigen Paradies auf Erden. Zwischen den ungeheuren Leiden und Opfern, welche die heutigen Geschlechter im Namen des Ideals der sozialen Gerechtigkeit tragen müssen, und andererseits der einstigen dumm-egoistischen Befriedigung der Bürger eines sozialistischen Zukunftsstaates, die die Früchte unserer martervollen Arbeit genießen werden, klafft eine Schlucht, welche nur der auferstehende Christus überbrücken kann. Nur er allein, der ewige Sieger über den Tod, verbürgt uns, daß der Tod die kulturelle Arbeit der Menschheit nicht vernichtet und daß es jedem gegeben sein wird, die Saat seiner Mühen zu erblicken ... „Die Wahrheit der Auferstehung Christi — sagt Solowiew — ist eine Wahrheit im vollsten Sinne, das heißt nicht nur eine Wahrheit des Glaubens, sondern auch eine Wahrheit der Vernunft", sie ist ein Postulat der Vernunft. „Wäre Christus nicht auferstanden, so erschiene die Welt als Absurdum, als Reich des Bösen, des Falschen und des Todes." ... „Wäre Christus nicht auferstanden, wer könnte da auferstehen?"

Aber Christus ist auferstanden. Also wird diese Welt, die jetzt ein Reich der Sünde und des Todes ist, diese Welt, von der Solowiew zweifelt, daß sie mit menschlicher Kraft in das Reich Gottes umgewandelt werden könnte, diese Welt wird doch zum Reiche der Wahrheit und des Lebens werden, zum Reiche Gottes. — Aber das wird geschehen erst nach Vollendung der Zeiten, in einer nachhistorischen Epoche, nach dem abermaligen Kommen Christi, da der Sohn Gottes diejenigen unter den Lebenden, die in den letzten Tagen der Welt zu ihm und nicht zum Feinde gestanden, zu sich rufen wird, da diejenigen aus den Gräbern auferstehen werden, die vordem in Christo gestorben waren, — „und Christus herrschen muß, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege, und der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod." (Kor. I. 15.) Und die Vision des großen Apostels des Christentums, die Vision des vernichteten Todes ergreift die Seele des russischen Theologen: „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?"

„Die ganze Welt liegt im Argen" . . . Über die unendliche Trauer dieser Überzeugung, über die Trauerstätte begrabener Träume von einer idealen Weltordnung erhob sich Solowiews triumphierender Glaube an die Auferstehung Christi und derer, die mit ihm waren und sein werden. Und in der Ekstase seiner Vision konnte er mit dem heil. Paulus ausrufen: „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?"

II.

Gegenwart und Zukunft.

Wir begannen mit der Darstellung der Grundprobleme, welche die Entwickelung der russischen Kultur den hervorragendsten Denkern Rußlands aufdrängte — und endeten mit der düsteren Vision des Weltgerichtes. Das vermittelnde Bindeglied zwischen beiden bildet die Persönlichkeit Wladimir Solowiews. Dieser hat die unendliche Bedeutung jener Probleme am tiefsten empfunden und in seiner philosophischen Schöpferkraft die Macht des russischen Geistes am herrlichsten personifiziert. Im Namen des christlichen Ideals gegen die Verirrungen, denen dasselbe so in den wilden Doktrinen des Nationalismus wie in den anarchistischen Träumereien Tolstojs erlegen war, kämpfend, „war er — nach seinen eigenen Worten — bestrebt, auf jener schmalen Brücke Posto zu fassen, die sein Volk zwischen zwei Abgründen zur Wahrheit führte: zwischen dem Abgrund der toten und mörderischen Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen einerseits und dem Abgrund der bösen und gleich mörderischen Gewalt andererseits." Aber entsetzt über die Fruchtlosigkeit seiner Bestrebungen und den Anblick beider Abgründe, in die sich Rußland hinabwälzte, verzweifelte er an der Kraft des Guten in seinem Vaterlande und begann mit dem ganzen Feuer seiner leidenschaftlichen und von der Begierde nach dem Ideal entflammten

Seele Beruhigung in dem jenseitigen Reiche Gottes zu suchen, das nach dem Weltgericht und nach der Auferstehung kommen wird.

„Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren verschwunden und es gibt auch kein Meer mehr . . . Und ich sah ein neues heiliges Jerusalem . . .“ Sehnsuchtsvoll an dieses neue Jerusalem denkend, ging Solowiew aus der Welt . . . . Boris Tschitscherin, der den realen Boden der Wirklichkeit nicht zu verlassen liebte, hatte niemals so hochfliegende Träume von der Zukunft Rußlands wie Solowiew. Demzufolge hatte er weniger Ursache zu Enttäuschungen — und wußte in der düsteren Epoche der Geschichte Rußlands, in die seine letzten Lebensjahre fielen, den Glauben an die mächtigen wenn auch erstarrten Kräfte des russischen Volkes zu wahren, die ihre moralische und intellektuelle Apathie überwinden würden, sobald sich vor ihnen der Schauplatz des politischen Lebens öffnen sollte. Neue und große Aufgaben — so urteilte Tschitscherin — werden dann in dem noch nicht verbrauchten Volke dessen beste Elemente erwecken. Das wird bald eintreten, da es eintreten muß, da es naturgemäß ist, da nach Ansicht des Denkers die politische Freiheit die unvermeidliche Folge jener freiheitlichen Reformen ist, mit denen die weisesten der russischen Monarchen bereits begonnen haben. Bevor dies jedoch ins Leben treten wird, mögen die edleren Geister sich auf den zukünftigen wichtigen Augenblick vorbereiten, sich in ernste Erwägung und Arbeit vertiefend, um richtige Anschauungen über die Aufgaben und Pflichten Rußlands, über die Bedürfnisse desselben und aller unter seinem Szepter verbleibenden Völker auf allen Gebieten des Lebens zu gewinnen. Und dieser Arbeit widmete Tschitscherin seine ganze Wirksamkeit, indem er in seinen Landsleuten die besten Gefühle zu wecken und sie auf den unerschütterlichen Grundlagen der Religion,

der Philosophie und der Wissenschaft zu kräftigen strebte. „Den Namen Mensch verdient nur der — schrieb er in einem seiner Werke — der das Ebenbild Gottes in sich trägt; nur der, für den es weder Juden und Griechen, noch einen Osten und Westen gibt; nur der, der, sein Vaterland liebend, zugleich mit der ganzen Menschheit mitlebt und den lebendigen Zusammenhang seiner eigenen Person und seiner Mitbürger mit deren ganzen Vergangenheit fühlt; Mensch heißt nur der, der einfach und schlicht, der Welt nichts von einem weltbeherrschenden Beruf seiner Nation verkündet, da ihn deren vergangene Geschichte nicht dazu berechtigt; Mensch heißt der, der das Daseinsrecht anderer Völker anerkennt in dem Bewußtsein, daß alle das Werk Gottes sind, und der da weiß, daß der Gedanke Gottes die Geschichte lenkt, daß Gott der Anfang und die Mitte und das Ende der Geschichte ist, ebenso wie er der Anfang und die Mitte und das Ende alles Seins ist, „denn von Ihm und durch Ihn und in Ihm ist alles"; den Namen Mensch verdient, wer, seine Abhängigkeit vom Schöpfer fühlend, in Gott und in der Religion, die alle Elemente der Seele vereinigt und sie dem höchsten Ziele, dem Guten zuwendet, Erquickung sucht während seiner Pilgerfahrt zu jenen Sphären der sittlichen Welt, die ins Unendliche reichen, weit hinaus über die Grenzen des menschlichen Seins . . ."

Wir sehen, daß jene „neuen und großen Aufgaben", die nach Tschitscherin die schlummernden und besten Kräfte Rußlands erwecken sollten, an dasselbe bereits herangetreten sind. Die japanische Katastrophe hat die Fäulnis jenes offiziellen Rußlands aufgedeckt, das ich in der Einleitung das byzantinisch-germanische genannt habe, da es bestrebt war, die byzantinische Verehrung des Zaren, der sich die Gewalt Christi über die Gewissen angemaßt hat, mit der festgefügten, auf germanische Vorbilder gestützten bureaukratischen Orga-

nisation zu verbinden. Vor der Flut der allgemeinen Entrüstung mußte sich heute dieses offizielle Rußland zurückziehen und die Gesellschaft zum Wort kommen lassen. Sind aber auch die slavisch-asiatischen Elemente jenes Rußlands, das „nach Freiheit strebt und sich nach absoluter Wahrheit sehnt," auch kräftig genug, um die Grundlage nicht nur für die Vernichtung der heutigen Ordnung, sondern auch für die Wiedergeburt des Volkes und des Staates bilden zu können? Diese Frage habe ich am Anfang vorliegender Studien aufgeworfen. Ich hatte dort die Ansicht des verstorbenen Fürsten Sergius Trubetzkoï angeführt, der richtig ahnte, daß der Krieg mit Japan erst die Einleitung zu einer Reihe neuer Kämpfe mit dem asiatischen Osten war, und der den Sieg Rußlands von dem Umstande abhängig machte, ob es imstande sein würde, „sich durch und durch von den Grundsätzen der christlichen Kultur durchdringen zu lassen, zu deren Verteidigung es gegenwärtig von der Geschichte berufen sei."

Die Antwort hätte bestätigend gelautet, wenn man sie auf die Literatur und Philosophie in Rußland hätte stützen können; denn eben auf diesem Gebiete erstrahlten dort mit unsterblichem Glanze die Ideale der christlichen Kultur. Unaufgelöst aber bleibt die Frage, ob Tschitscherin, Solowiew und andere Männer ihres Schlages im Andenken und Herzen ihrer Landsleute fortleben, ob in der revolutionären Gährung, die Rußland überflutet, sich in größerer Anzahl Kämpfer finden werden, ja sich finden können, die ihr Volk auf dem schmalen aber mühsamen Pfade zwischen zwei Abgründen, den Solowiew betreten, weiter fortführen werden, d. h. dem Abgrunde der Passivität und Trägheit einerseits und dem der zweigestaltigen, d. h. revolutionären und nationalistischen Verwilderung und Gewalttätigkeit anderseits.

Von vornherein ist anzunehmen, daß dies in Rußland schwieriger ist, als in irgendwelchem anderen Lande: die Regierung hat dort alles Mögliche getan, um selbst den Gedanken an die Freiheit zu töten; da sie ihn aber nicht ertöten konnte, so rief sie dadurch eine umso mächtigere revolutionäre Reaktion in der Gesellschaft hervor. Die liberalen konstitutionellen Bestrebungen hatten in Rußland bereits zur Zeit der Regierung Alexanders I. im ersten Viertel des vorigen Jahrhunderts ihre Vertreter und Märtyrer nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch unter den Würdenträgern: der Staatssekretär Michael Speransky, der eine Zeit lang der Liebling Alexanders I. gewesen war, entwarf den Plan zu einer zukünftigen Konstitution. Später suchte Nikolaus I. den europäischen Ideen aufs strengste den Zugang zu seinem Reiche zu verschließen und unterdrückte mit eiserner Hand alle Keime der Opposition. Umso gewaltsamer begannen sie unter der etwas milderen Regierung Alexanders II. sich nach außen zu betätigen und zu entwickeln, bis sie in Kürze den Charakter revolutionärer Bewegungen annahmen. Nach erfolglosen Kämpfen war der Zar schon bereit, am Vorabende seines schrecklichen Todes die Vertreter des Volkes mit beratender Stimme zum Staatsrat zuzulassen, als das Attentat einiger Revolutionäre ihn aus der Welt raffte. Ihm folgte Alexander III. und steckte sich nach dem treffenden Ausdruck des polnischen Publizisten G. Topor das Ziel, „ganz Rußland und alle ihm unterworfenen Länder in ein Riesengefängnis umzuwandeln, das mit allen Mitteln der europäischen Technik und der materiellen Eroberungen der Zivilisation versehen sein sollte." Ein erprobtes Mittel aber, jeglichen Aufruhr unter den Gefangenen unmöglich zu machen, war dies, daß man jeden von ihnen isolierte und so gegenseitige Begegnungen ausschloß. Katkow, der der Inspirator des Zaren war, hat sich irgendwo ausgedrückt,

daß selbst die „loyalsten Menschen, wenn sie zusammentreffen, Gestank machen" — und im Geiste dieses Grundsatzes stellte die Bureaukratie allen Versammlungsversuchen selbst auf nicht politischem Gebiete scharfe Hindernisse entgegen. Hauptgegenstand ihrer Verfolgungen waren die Semstvos (Landesversammlungen) als letzte Posten jener sonst sehr beschränkten sozialen Freiheiten, mit denen Alexander II. seine Untertanen beschenkt hatte. Die Kompetenz der Semstvos wurde stufenweise eingeschränkt, man unterwarf sie immer mehr der Kontrolle der Gouverneure. Dieselbe Politik führte Nikolaus II. weiter fort. Als die Vertreter des Gouvernements von Twer sich an ihn nicht etwa mit der Bitte um Konstitution — davon wagte in dem von der Bureaukratie terrorisierten Rußland niemand nicht einmal zu träumen — sondern um legales Verfahren, d. h. um Schutz der Semstvos vor der Willkür der administrativen Behörden wandten, gab ihnen der Zar eine unsterbliche Antwort, indem er ein solches Verlangen als „sinnlose Schwärmerei" erklärte. Kurz, Rußland kehrte zu den Zeiten Nikolaus I. zurück, doch mit dem zu Gunsten jener Zeit großen Unterschied, daß Nikolaus selbst regierte, insofern die Führung des Steuers des größten Reiches der Welt in der Macht eines Menschen liegt, während seine Nachahmer, Alexander III. und Nikolaus II., nur willige Werkzeuge der Bureaukratie waren und von ihr, um den Ausdruck Tschitscherins zu gebrauchen, mit einem Trugbilde, das die Wirklichkeit verhüllte, umgeben wurden; die Wahrheit aber wurde schmählich in jenen tiefen Brunnen verbannt, wohin sie von einer alten Sage verwiesen worden.

Der Erfolg dieser Politik war der, daß es in ganz Rußland — wie Tschitscherin in seiner letzten Arbeit schrieb — keinen einzigen zufriedenen Menschen gab, „mit Ausnahme jener, die im Trüben zu fischen lieben". Und so urteilte nicht

nur Tschitscherin. Zu demselben Schlusse gelangten Ausländer, die Rußland erforscht hatten, vor allem Anatol Leroy Beaulieu, der so scharfsinnige Beobachter und Verfasser des epochemachenden Werkes zur Kenntnis Rußlands, „L' empire des Tsars". Er stellte Rußland als die in der heutigen zivilisierten Welt einzig dastehende Verkörperung eines Staates vom ancien régime vor. Im Kern dieses Staates ruht die Idee der Einheit, die wohl ihre Größe besitzt, aber „in Rußland die Gestalt eines abschreckenden Gespenstes angenommen hat". Denn sie hat dort nichts gemein mit „jener lebendigen und freien Einheit, die sich auf das Gewissen und die Liebe stützt". Im Gegenteil. Man strebt dort nach einer äußerlichen, künstlichen Scheineinheit, die durch Furcht und Gewalt aufrecht erhalten wird: „Seit den Zeiten der alten Inquisitoren — fügt der Verfasser hinzu — hat es wenige Ideen gegeben, die der Menschheit so viel Böses zugefügt haben, wie diese trügliche Vorstellung von der moralischen Einheit des Staates, dieser ewige Vorwand zur Tyrannei." Kein Wunder also, daß mit jedem Tage die numerische Kraft, die Hartnäckigkeit und, was am wichtigsten war, das moralische Ansehen der revolutionären Parteien wuchs, die allgemeine Bewunderung durch jene Verwegenheit erregten, mit der sie gegen die Regierung in den Kampf zogen, ohne ihr Leben zu schonen, oder der Gefängnis- und Festungsstrafen zu achten. Den Attentaten, denen verhaßte Würdenträger, Leiter der reaktionären Politik, wie Sipiagin, Bogolepow, Plehwe zum Opfer fielen, zollte die gesamte Intelligenz in aller Stille Beifall, ja selbst solche, die unter anderen Bedingungen unerschütterlich den Standpunkt des Gebotes „Du sollst nicht töten" gewahrt hätten. Der gemeinsame Haß gegen die Regierung drängte die Gemäßigten in die Reihen der Revolutionisten und verband beide so fest, daß die prinzipiellen Unterschiede

in ihren Bestrebungen nur von geringer Bedeutung zu sein schienen. Man dachte sogar an die Möglichkeit, ein gemeinschaftliches Programm behufs gemeinschaftlicher Opposition aufzustellen; dieser Gedanke fand in den Spalten des zuerst in Stuttgart, dann in Paris erscheinenden „Oswobozdienje“ (Erlösung) Ausdruck, das der glänzende, allseitig gebildete und edelgesinnte Publizist Peter Struve redigierte.

Ich entwerfe hier nicht die Geschichte der sogenannten Freiheitsbewegung oder des offenen Kampfes der Opposition gegen die Regierung, die mit dem Augenblick der ersten Zusammenkunft der Landesvertreter in Petersburg im November 1904 begann. Ich hebe nur hervor, daß es dem natürlichen Laufe der Dinge entsprach, wenn im Falle des Sieges der Opposition die Schicksale Rußlands in die Hände derer übergehen mußten, die im vordersten Gliede zum Kampfe mit der Regierung geschritten waren, die sich den größten Gefahren und Opfern ausgesetzt und durch ihre Kühnheit und Energie andere, weniger mutige magnetisiert hatten. Das traf auch ein. Allerdings betrat bereits zu Anfang des Jahres 1905 die konstitutionell-demokratische Partei den Schauplatz; es konzentrierten sich in ihr alle Talente Rußlands, alles, was Rußland Gutes und Edles hatte. Indem sie sich als politisches Ziel die Erlösung Rußlands stellte, suchte sie diesem Ziele auf friedlichem Wege, nicht aber durch Verschwörungen und bewaffnete Aufstände zuzustreben. In dieser Hinsicht unterschied sie sich prinzipiell von den extremen Parteien und doch konnte es zwischen ihr und diesen nicht zu einem Bruche kommen. Die Ursache war klar: niemand glaubte an die Aufrichtigkeit der Regierung. Nikolaus II. hatte den Thron Finlands als konstitutioneller Monarch bestiegen, diese Konstitution wurde aber binnen kurzer Zeit ohne irgendwelchen Beweggrund zurückgenommen. „Schmerz und Schmach — schrieb deswegen der edle Tschitscherin in seiner

letzten Arbeit*) — ergreifen das Herz des Russen, . . ." „aber in noch höherem Grade durchdringt ihn das Mitleid mit dem jungen Monarchen, der, in das Netz der Lüge verstrickt, in eine Situation verwickelt wurde, aus der es keinen Ausweg gibt; womit wird er diesen Fleck, den er sich und dem Vaterlande aufgedrückt hat, auslöschen?" Und diese Menschen, die den Monarchen dazu gedrängt haben, das vordem glückliche und blühende Finland niederzudrücken, die, „mit dem Wort des Monarchen ihr Spiel treibend, allen Glauben an seine Macht erschüttert . . ."**) und dieses Wort in einen leeren Schall verwandelt und dadurch die Ehre Rußlands geschändet haben, — diese Menschen eben, oder deren Schüler und Anhänger, die als erbitterte Gegner der Freiheit verrufen waren, sollten jetzt Rußland zu einem konstitutionellen Staate umbilden. Hier war jede Selbsttäuschung unbedingt ausgeschlossen; man begriff, daß die Konstitution bei der ersten besten Gelegenheit umgeworfen werden wird, und daß daher eine unentbehrliche, ja die einzige Bedingung, unter der das Versprechen des Monarchen erfüllt werden könnte, der Sturz des Ministeriums und die Ersetzung desselben durch neue Männer war, die sich durch Teilnahme an der Politik, die Rußland zum materiellen und moralischen Ruin geführt, nicht befleckt hatten. Leider aber konnten auf diesem Wege die Anhänger der Konstitution, die sogenannten Kadetten, außerhalb der extremen Fraktionen keine Bundesgenossen finden. Schließlich verdient auch der Umstand noch Berücksichtigung, daß sie an diese Fraktionen durch die Bruderschaft der Waffe gebunden waren: durch lange Jahre derselben Träume von einem erlösten Rußland, derselben Kämpfe auf dem Gebiete des Journalismus, der Literatur und der Wissenschaft.

*) „Rußland am Vorabend des XX. Jahrhunderts." Berlin (H. Steinitz).

**) Ebendaselbst.

So erklärt sich die stufenweise Annäherung der „Kadetten" zur Linken. In der ersten Duma glich sie bereits einer vollständigen Abhängigkeit von den Sozialisten und Radikalen, die sich in der sogenannten Gruppe der Arbeit verbunden hatten. Unter deren Einflusse wurde die Agrarfrage in den Vordergrund gerückt und das aufgeworfene Losungswort der Expropriation des Großgrundbesitzes hat unbestreitbar dazu beigetragen, unter den Bauern unbegründete Hoffnungen zu wecken, sie gegen die Grundbesitzer aufzuwiegeln und zum Rauben, Sengen und Morden aufzustacheln, zu Untaten, die sich mit entsetzlicher Schnelligkeit fast über ganz Rußland verbreiteten. Zwischen der Opposition und der Regierung entspann sich ein Kampf auf Leben und Tod, das Tragische dieses Kampfes aber bestand darin, daß der Sieg zum größten Teil von dem Umstande abhing, welcher Partei sich die weiten Schichten der Nation anschließen würden; diese Schichten aber bildeten die blinde Masse — und die Regierung war es, die stets der Entwickelung der Aufklärung systematisch entgegengetreten war. Um also das unwissende Volk mit sich fortzureißen, mußte man an dessen Leidenschaften appellieren. Und um diesen Zweck zu erreichen, begann eine schändliche Lizitation zwischen den extrem-revolutionären Gruppen und der Bureaukratie, die von den Klubs der sogenannten „Monarchisten" oder „Echtrussen" unterstützt wurde, von Leuten, deren „echtes Russentum" auf dem „Kult jener nationalen Wildheit" beruhte, den einst Wl. Solowiew mit unsterblichen Worten an den Pranger gestellt, — auf jenem Kult russifikatorischer Vernichtungstriebe, welche die Lehre Katkows und Iwan Aksakows ins Leben gerufen hatte. Und dieselben betrunkenen Massen, die an einem Tage, von gedankenlosen Agitatoren der Revolution aufgestachelt, Edelhöfe plünderten, veranstalteten am nächstfolgenden Tage, von Polizeiagenten überredet, Juden-

hetzen, die durch ihre Grausamkeit das Gespenst der düstersten Epochen in der Geschichte der Menschheit wieder auferweckten. Und wenn sich auch die Regierung dagegen verwahrte, mit den sogenannten „schwarzen Banden", die im Namen des russischen Gottes und seines Vertreters, des Zaren, die Juden mordeten und eben dadurch allen drohten, die nicht zum Zaren beteten, irgendetwas gemein zu haben, so war doch die Stellung wenn auch nicht der zentralen Regierung so doch der Provinzialbehörden diesen Verfolgungen gegenüber eine zweideutige; man vermutete, daß sie diese Bewegungen heimlich unterstützten, was auch bald durch die Revelationen des Exvizeministers für das Innere, des Fürsten Urusow, und Lopuchins, des gewesenen Direktors des Polizeidepartements in demselben Ministerium, bestätigt wurde. — Die „Kadetten" hinwieder wußten der Revolution gegenüber keine rechte Energie und Unabhängigkeit an den Tag zu legen und waren oft kleinmütig genug, die Exzesse des roten Terrorismus nicht sehen zu wollen. Und als die Duma auseinandergejagt war, wandten sie sich mit einer nunmehr offen revolutionären Proklamation an das Volk.

„Wo ist nun Rußland zu suchen?" fragte unlängst Fürst Eugen Trubetzkoi in seinem Organ „Moskauer Wochenschrift". Die Ansicht dieses Publizisten und Denkers, der gegenwärtig den Lehrstuhl der Philosophie des Rechtes in Moskau einnimmt und Mitglied des Staatsrates ist, verdient besondere Beachtung. Ein Freund des verstorbenen Wl. Solowiew, Bekenner und Kontinuator seiner Philosophie, doch frei von dessen slavophilisch-messianischer Schwärmerei und in seiner Anschauung über die Aufgabe der russischen Kultur mehr dem Europäismus Tschitscherins sich nähernd, vertritt er heute in Rußland die Tradition der beiden größten und edelsten Denker desselben; und indem er seine Urteile über Menschen und Dinge vom Standpunkt des absoluten moralischen Gesetzes

und christlichen Ideals entwickelt, verleiht er jenem Rußland Ausdruck, das die Wahrheit sucht; durch ihn spricht das Gewissen Rußlands. „Am 17. Oktober 1905, d. h. an dem Tage, an dem das konstitutionelle Manifest proklamiert wurde, — schreibt Fürst Trubetzkoi — schien es, daß sich ganz Rußland um die rote Standarte geschart habe; dann aber verschwanden plötzlich die roten Fahnen, es traten an ihre Stelle die dreifarbigen, diese triumphierten auf den Straßen und am lautesten erscholl der Ruf: „Rußland, das sind die, welche die Juden und die Intelligenz verfolgen!" Dies wurde durch den blutigen Moskauer Aufstand widerlegt, dem ein neuer Rückgang folgte, und wieder hieß es, daß die Reaktion das ganze Rußland vertrete. Dann kamen die Wahlen — und in die Duma wurden lauter Kadetten und Trudowiken (d. h. Ultraradikale) gewählt . . . wo also ist das echte Rußland? Von dem blinden Bauerntum wird es natürlich nicht gebildet, doch suchen wir es auch umsonst in den Schichten der Intelligenz; in diesen Schichten fällt uns vor allem der Mangel an einem einheitlichen Gedanken und unabhängigen Willen, die geistige Anarchie und der Verfall des sittlichen Niveaus auf, das Ebenbild der Einheit jedoch, das wir zuweilen finden, besteht in der Einheit der Negation und Vernichtung, nicht aber in der der schaffenden Kraft. — „Also ist Rußland nicht unter wandelnden Leichen, die sich für Rußland halten, zu suchen, nicht in dem Chaos der uns umgebenden Sinnlosigkeit, wo alles mit Blut und Kot besudelt ist . . ."

„Um das lebendige Rußland zu finden und seine Verwirklichung zu ermöglichen, muß man sich über den Augenblick stellen, sich über die Zeit erheben. Denn jene Ideen, die dem Sein der Menschheit und der Völker Leben verleihen, liegen außerhalb der Zeit. Um sich selbst zu finden und zum Bewußtsein zu gelangen, muß ein Volk den übernationalen

Heiligtümern huldigen. Unsere großen Denker und Dichter haben uns gelehrt, daß wir in jedem Menschen und in jeder Nation das Gefäß des Absoluten, das Bild Gottes ehren sollen, wir aber haben in ihnen das Bild des Tieres verehrt und preisen die Gewalt und den Mord. Sie lehrten uns Nächstenliebe, wir aber haben uns vom Haß umgarnen lassen. Sie haben uns das Ideal der allgemeinen Solidarität und jener christlichen Gemeinschaft überwiesen, in der es keinen Unterschied gibt zwischen „Jude und Grieche, arm und reich, Herr und Knecht. Und das sind jene Fundamente der sozialen Ordnung, in denen wir Rußland finden könnten. Nur dort ist für Rußland als Nation das Existenzrecht zu suchen. Sonst hat es keine Zukunft vor sich . . ." „Wenn uns das Christentum nicht vereinigen wird, so werden wir unser Ich verlieren, so werden wir aufhören, als Nation zu existieren."

Beim Lichte derartiger Erwägungen in die Vergangenheit und Gegenwart Rußlands schauend, konstatiert Fürst Trubetzkoi die bekannte und schon wiederholentlich hervorgehobene Tatsache, daß die Geschichte Rußlands zwei Typen geschaffen hat, die einander im Wege sind und sich gleichzeitig einer in den anderen unaufhörlich umgestalten — den Typus des rebellischen Sklaven und den des käuflichen Schmeichlers. Die Schwäche der Regierung besteht darin, daß ihre Hauptstütze jener käufliche und selbstverständlich auch bestechliche Schmeichler ist, die Schwäche der Revolution dagegen ergibt sich umgekehrt daraus, daß sie sich an den rebellischen Sklaven anlehnt, der heute bereit ist, seinen Herrn niederzutreten, morgen aber sich zu seinen Füßen winden wird. Mit anderen Worten: Rußland fehlt das, worauf jede dauernde Staatsordnung gebaut werden soll, d. h. die sittliche Grundlage. Daß die Politik der Regierung niemals eine solche besessen hatte, das wußten alle, doch glaubte man an den Helden-

mut und die Vernunft der gegen die Regierung ankämpfenden Intelligenz. Heute glaubt niemand mehr daran. „Die Kanaille (Chamstvo) hat alles entehrt, mit Lüge durchtränkt, unser Sanktuarium entweiht. Sie hat ihre Beteiligung an der Freiheitsbewegung durch eine Reihe von Fälschungen gekennzeichnet. An Stelle der uneigennützigen Begeisterung für die Ideale der Freiheit und Gleichheit setzte sie den gegenseitigen Haß der sozialen Schichten, sie ersetzte die Demokratie durch die Diktatur des Proletariats, sie schuf einen gemeinen Aristokratismus, indem sie die demokratische Idee in den Despotismus der Massen umwandelte. Die allgemein menschliche Ethik verdrängte sie durch die Ethik des Kannibalismus, welche die Menschenfresserei rechtfertigt, wenn sie für uns bequem ist — und braucht noch hinzugefügt zu werden, daß sie eben der Urheber aller Fehler, aller Sünden und aller schmählichen Niederlagen der freiheitlichen Bewegung ist?" Die Macht der Kanaille entmutigte jene hervorragendsten und ehrenwertesten Männer, die Rußland in die Duma gesandt hatte. „Es fand sich kein einziger unter ihnen, dessen Name zur moralischen Standarte geworden wäre, die allgemeinste Verehrung gewonnen und zur Tat entflammt hätte; wir fühlten in der Duma nicht jene moralische Macht, die Führer und Helden gebiert!"

Die Duma fiel. — „Zwei Parteien zerren an dem unglücklichen Rußland: die soziale Bureaukratie und der soziale Banditismus, die entartete Regierung und die entartete Revolution — Gegner, die in jeder Beziehung einander würdig sind." Zwischen diesen Extremen besteht eine ganze Reihe die Mitte haltender Parteien, die mehr oder weniger gemäßigt sind, die aber alle bisher von einem gewissen Fatalismus verfolgt werden; denn sobald irgend eine von ihnen nach außen aufzutreten sucht, wächst ihr bald ein Schweif

und behindert ihre Tätigkeit. Die Kadetten hatten einen Schweif, der so gründlich im Radikalismus der extremen Gruppen stecken blieb, daß sie ihn von dort nicht mehr herausziehen konnten, der Schweif der sogenannten „Oktobermänner" aber oder der konstitutionellen Rechten versinkt rechtsseits, d. h. in den Bureaus der Minister, den Klubs der sogenannten „Echtrussen" — und zwar so tief, daß man sich fragen könnte, ob diese Menschen wirklich Konstitution wünschen oder ob sie nur eine maskierte Fraktion der nationalistischen Reaktion sind.

Und diese scharfe Charakteristik der Parteien und ihrer Schweife war keineswegs nur ein leerer Witz; sie enthielt einen tiefen Gedanken; „Der Schweif" — schrieb Trubetzkoi — „raubt der Partei ihre menschliche Gestalt; sobald er zu wachsen beginnt, wird sie zum abstoßenden Schreckbild; darauf beruht der Fluch, der auf unserem sozialen Leben lastet, er verhindert die Vereinigung, er ist die Quelle unserer Kraftlosigkeit". Der Schweif zeugt von der Stärke tierischer Instinkte in der Natur des Russen: „er wächst, da er in unserem Blute ist", eine Amputation, um ihn loszuwerden, würde hier nichts helfen, „wir müssen uns vermenschlichen . . . Der Mensch müßte auferstehen und das Tier bezwingen — nur dann wird der Schweif zu wachsen aufhören und Rußland erlöst werden".

Ist aber das Bild Gottes in den Bestrebungen des sich wiedergebärenden Rußlands nicht durch die Macht des tierischen Prinzips niedergedrückt worden? Ist nicht der Triumph der Reaktion — fragt Trubetzkoi — eine Frucht der moralischen Kraftlosigkeit Rußlands, nicht jener „Spiegel, aus dem die grundlose Tiefe unseres Falles blickt?" . . . Man braucht sich nicht zu wundern, daß in der von der Kanaille durchtränkten Atmosphäre jene Quintessenz der Kanaille gesiegt

hat, die Regierung heißt. „Eine jede Nation hat eine solche Regierung, wie sie sich's verdient hat." Das denkende Rußland war gewöhnt, in dieser Regierung, in dieser Bureaukratie ein moralisches Nichts zu erblicken, indessen aber besitzt diese von Oyama geschlagene Bureaukratie, die Rußland zur inneren Zersetzung und zum Verlust seiner internationalen Bedeutung geführt hat, noch genug Kraft, um die Keime der Wiedergeburt zu ersticken und niederzutreten. Kann es eine größere Schande geben?

Der Zustand, in den Rußland gegenwärtig verfallen ist, ist weder Sturm noch Stille vor dem Sturm. Fürst Trubetzkoi hat ihn treffend mit der schläfrigen Bewegung eines stehenden Wassers verglichen. „Wir sehen zersprengte Wellen, die sich ohne Richtung und Ziel dahinwälzen. Man weiß nicht, was für ein Wind sie treibt und wohin. Denn es weht kein bestimmter Wind und es fehlt auch jenes gemeinsame Streben, welches das vordem entfesselte Element wieder vereinigen würde. Es wogt nach dem Gesetze der Trägheit — und nichts sieht man auf den Wellen — weder Weg, noch Ufer, noch Sinn . . ." Demzufolge drängt sich die Frage auf, ob die Regierung, die gegenwärtig über die Situation Herr geworden zu sein scheint, hinreichend sittlichen Mut besitzen wird, um ihre eigenen und die Fehler der vorhergehenden Regierungen zu erkennen, ob sie imstande sein wird, das, was die Bureaukratie durch eine lange Reihe von Jahren gesündigt hat, wieder gutzumachen, und ob unter den Männern, die das Staatsschiff in Rußland lenken, nicht jener Staatsinstinkt erstorben ist, der einst die Quelle der Kraft Rußlands war und dem dieses seine Macht zu verdanken hatte.

Darauf kann es nur eine Antwort geben und zwar eine ganz entschiedene: Nein. Der Staatsinstinkt geriet in Rußland mit dem Augenblick ins Schwanken, als es an die

Spitze der gegen Napoleon I. verbündeten Völker des Westens trat und damit den Zenith seiner Macht erreicht hatte. Die Kraft und die Klugheit Rußlands pflegte man bisher in Europa zu überschätzen; die Erfolge nach außen blendeten das Auge. Nüchterner urteilten die, welche Rußland aus der Nähe beobachteten, d. h. die Polen, aber diesen wollte man nicht glauben. Einige Jahre vor dem japanischen Kriege nahm der schon erwähnte treffliche polnische Publizist G. Topor keinen Anstand, in seinen beachtenswerten Studien über das russische Staatswesen zu prophezeihen, daß Rußland mit vollem Dampfe einer schnellen Katastrophe zueile, da es nicht imstande sei, die ungeheuren Aufgaben zu bewältigen, die vor ihm stünden und die es sich selbst aufgebürdet hätte. Im Gegensatze zu der in der Welt verbreiteten Anschauung, erwies er in überzeugender Weise, daß die ganze vermeintliche Klugheit und Schlauheit der russischen Politik nur eine Folge günstiger Bedingungen gewesen; denn als Rußland im XVIII. Jahrhundert den europäischen Schauplatz betrat, hatte es bereits ein entsprechend organisiertes Staatswesen, eine beträchtlich materielle Kraft, ein riesengroßes Territorium für sich und war von bedeutend schwächeren Gegnern umgeben; das gab ihm die Möglichkeit, von vornherein unter den ringenden Mächten die Stellung des tertii gaudentis, ja sogar mehr: des höchsten Schiedsrichters einzunehmen — kurz, es konnte viel erreichen und hat doch sehr wenig erreicht. Schon Napoleon I. verkündete auf St. Helena, daß „in 50 Jahren Europa entweder republikanisch oder ein Kosakenreich sein würde," — „und doch sind" — schreibt G. Topor — „seit dieser Zeit beinahe 90 Jahre verflossen und Rußland hat Europa nicht nur nicht bemeistert, sondern im Gegenteil seit dem Siege über Napoleon eher an proportioneller Kraft eingebüßt." Der Verbreitung Rußlands nach

dem Westen zu wurde um das Jahr 1815 Einhalt getan; sein vordem schnelles und imponierendes Wachstum hatte auf der Unterwerfung oder Schwächung kraftloser und verfallender Staaten beruht. Vor den starken Militärmächten des Westens mußte die russische Politik den Kürzeren ziehen und damals wendete sie alle Anstrengungen nach der Seite der Türkei hin, wo eine leichtere Beute zu erwarten war; hier wurde sie auf halbem Wege von Europa zurückgehalten und führte nun eine schnelle und kühne Wendung nach dem Indischen Ozean zu aus, traf aber auf eine Barrikade von Seite Englands; abermals mußte sie eine Wendung machen — und sie wandte sich nunmehr nach dem weiten Osten, wohin sie der Stille Ozean und die Aussicht auf eine leichte Unterwerfung der morschen Staaten Ostasiens lockte. Hier aber wurde sie mit fatalistischer Gewalt zur Eile getrieben: denn zu neuen Annexionen wurde sie außer von dem staatlichen Ehrgeiz, dem eine asiatische Riesenmonarchie als Ideal vorschwebte, auch noch von der Furcht vor der schlummernden Kraft von 400 Millionen Chinesen gedrängt; konnte sie doch ein anderer überwältigen und dann diesen ungeheueren Menschenhaufen gegen Rußland richten. Also mußte China eingenommen werden, bevor es sich aus seinem Schlaf aufzurütteln vermochte. Und diesem Ziel begann Rußland auf verschiedenen Wegen entgegenzustreben. Vor allem suchte es Europa durch den „Ölzweig des Friedens" auf der aus Initiative des Zaren berufenen Konferenz in Haag zu täuschen, wo das versteckte Ziel der russischen Diplomatie dahin ging, die europäischen Staaten von weiteren Rüstungen abzuhalten, ohne daß jedoch dieses Prinzip sich auch auf die Kolonien erstrecken sollte. Auf diese Weise konnte Rußland den größeren Teil seiner Streitkräfte nach dem Osten werfen; zugleich suchte es in ein geheimes Einverständnis mit dem Buddhismus zu

treten, um in ihm einen Bundesgenossen zu finden; schließlich schreckte es während des chinesischen Krieges selbst vor den entsetzlichsten Grausamkeiten nicht zurück, indem es dieselben für ein erprobtes Mittel hielt, die Einbildungskraft der Asiaten durch den drohenden Zauber des weißen Zaren aufzurütteln und zu bewältigen. Aber alle Mittel schlugen fehl; auf dem Schauplatz erschien Japan als unvermuteter und furchtbarer Gegner und angesichts dieses plötzlichen und unbezwingbaren Hindernisses mußte Rußland auf seinem Wege nach Asien noch einmal zurückweichen — andere Wege aber gibt es nicht mehr . . . Dieser letzte Umstand ist für Rußland entsetzlich; es fand sich in einer Situation ohne Ausweg; nichts bedeuten im Vergleich mit Mukden und Zushima die Niederlagen des Krimkrieges. Um die monströs wachsende Bureaukratie irgendwo unterzubringen, muß Rußland immer neue Gebiete erobern, indessen sieht es diese Gebiete nicht mehr vor sich; alle Wege sind ihm versperrt worden. Je häufiger sich in der Mandschurei die Mißerfolge mehrten, umso tiefer gelangte man in Rußland zu dem Verständnis, daß dieser Krieg keineswegs ein gewöhnlicher Kolonialkrieg war, da man die ganze Zukunft des Staates hier auf eine Karte gesetzt hatte und eine Niederlage hier nicht mehr und nicht weniger als den Anfang des Endes Rußlands bedeuten mußte. Daher erhoben viele ihre Stimme, daß der Krieg bis aufs Messer geführt werden müßte und die Publizisten aus dem Lager der Nationalisten legen noch heute dem Grafen Witte den Friedensschluß zu Portsmouth als Verrat aus.

Der Staatsinstinkt, dessen Unzulänglichkeit sich sehr deutlich in der auswärtigen Politik offenbart hat, zeigte eine vollständige und schmähliche Entartung in der inneren Politik. Geblendet von den seit der Schlacht bei Poltawa (1709) fast unaufhörlichen Erfolgen Rußlands, begann er nach und nach

zu erschlaffen und zu schwanken, bis er sich schließlich in den beutelustigen Instinkt absoluter Willkür verwandelte, die mit ungestümer Hartnäckigkeit jegliche Kraft, die ihr im Wege steht, vernichtet. Für den russischen Bureaukraten ist das Vaterland, wie sich einst der geniale Satiriker Stschedrin ausgedrückt hat, „ein süßer Knödel" — und da sich der Bureaukrat nach dem Losungswort après moi le déluge richtet, so wird er von diesem Knödel nicht ablassen, sollte auch darüber ganz Rußland augenblicklich zugrunde gehen; das Meer scheint ihm ja an allen Stellen doch immer nur bis „an die Knie" zu reichen (russisches Sprichwort); das sittliche Gesetz stellt keine Hindernisse: es existiert nur für die Schwachen, verpflichtet aber nicht die Starken. Die Flachheit, die Geistesarmut und der Egoismus der allmächtigen Bureaukratie übersteigt in Rußland alle Begriffe. Ihre eigene Unfehlbarkeit ist ihr Dogma; sich zu einem Fehler zu bekennen, worin es auch sei, ist ausgeschlossen. Der Krieg mit Japan hat diesen Leuten die Augen nicht geöffnet; nichts haben sie gelernt und nichts vergessen. Wie vordem so suchen sie auch jetzt Begeisterung und Begründung für ihren Appetit bei Herrn Suworin — und dieser schon am Grabe stehende Greis weiß nur eines und predigt wie vordem so auch jetzt nur dieses eine: Rußland ist nur für Russen da, d. h.: unter dem Vorwand, daß die Russen vor den fremden, dem Szepter des Zaren unterliegenden Völkern in Schutz zu nehmen seien, müssen diese Völker ihrer geistigen Individualität beraubt werden, muß alles, was von der Selbständigkeit ihrer geschichtlichen Vergangenheit zeugen könnte, mit der Wurzel ausgerissen und alle nichtrussische Kultur vernichtet werden. Suworin wird wohl bald sterben, aber an Nachfolgern wird es ihm nicht fehlen.

Fügen wir noch hinzu, daß diese nach Alleinherrschaft lechzende Bureaukratie, welche die Stütze der Dynastie ist, sich selbst aber an die dunklen reaktionär-nationalistischen Elemente anzulehnen sucht, die nach Zurücknahme der Konstitution oder wenigstens nach Vereitelung derselben streben, nicht mehr das ist und sein wird, was sie gewesen war; das moralische Ansehen hat sie endgültig verloren; der japanische Krieg hat die Fäulnis des autokratischen Systems und die Minderwertigkeit seiner Verteidiger aufgedeckt und eine mächtige Flut hat und wird rastlos die Festung unterwühlen, in der sie sich eingeschlossen haben. Sollte es ihnen aber auch für einen Augenblick gelingen, alle gegen sie gerichteten Angriffe abzuschlagen und in Rußland die alte Ordnung wieder einzuführen, so würde das nichts anderes zu bedeuten haben, als daß der erste Akt jener großen geschichtlichen Tragödie begonnen hat, deren Titel „Das Ende des russischen Staates" lautet und deren Prolog Zushima gewesen war. Diese Leute, die heute das Steuer Rußlands handhaben, unterscheiden sich in ihren Anschauungen, in ihrer Sinnesart und ihren Bestrebungen in nichts von jenen, die Zushima und Mukden vorbereitet haben, jene Parteien aber, von denen sie über Wasser gehalten werden, bestehen aus lauter bornierten und elenden Zöglingen der politischen Schule Katkows und Iwan Aksakows — die nur *eine* Fähigkeit besitzen — eine neue, noch furchtbarere Katastrophe vorzubereiten.

Treffend hat der talentvolle Publizist N. Berdiajew gesagt, daß man die traditionelle innere Politik der russischen Regierung nicht anders als mit dem Namen Nihilismus bezeichnen kann, denn was hätte sie anderes sein können, denn „eine organisierte Verschwörung gegen den schöpferischen Prozeß des Lebens, eine Verschwörung, die ungeheuerliche Verwüstungen in allen Denkenden anrichtete, die unser Leben verstümmelte

und zugrunde richtete?" Entsetzen erregend waren die Dimensionen der bureaukratischen Willkür, etwas Ähnliches kennt Europa überhaupt nicht, — kein Wunder also, daß der Protest bis zu in Europa nie gesehenen Grenzen geschritten ist: der Nihilismus der Bureaukratie gebar den Nihilismus der Revolution. Die Gräßlichkeiten des Kampfes dieser beiden einander gegenseitig vernichtenden Nihilismen gehen, wie es scheint, in einen chronischen Zustand über und legen den Gedanken nahe, ob für die Genesung und Erhaltung Rußlands nicht andere dem russischen Szepter unterworfene Nationen von Nutzen sein sollten, die nicht direkt in diesen Kampf hineingemischt sind. Diesen Gedanken fand ich einmal in den Spalten des Organs des Fürsten Uchtomsky. Hat derselbe aber eine reale Grundlage, wird der russische Staat seinen Palacky finden, der im Namen anderer diesen Staat bildender Nationen verkünden würde, daß, wenn es kein Rußland mehr gäbe, man es erschaffen müßte?

Ich will hier nicht von Finnland reden, das, da es seine Konstitution und Selbstverwaltung hat, keinen unmittelbaren Einfluß auf den Lauf der Dinge in Rußland ausübt; ich übergehe gleichfalls die Völker des Kaukasus, deren psychologische Eigenheiten und politische Bestrebungen mir nicht näher bekannt sind; auch berücksichtige ich die Kleinrussen (Ruthenen) nicht, von denen es bis jetzt ungewiß ist, ob sie als besondere Nationalität oder als radikale Fraktion der allgemeinrussischen Freiheitsbewegung auftreten. Dagegen muß ich drei Nationen hervorheben, die dank ihren Fähigkeiten, ihrer Kultur und ihrer geographischen Lage im Kampfe der Regierung mit der Revolution zu entscheidenden Faktoren werden könnten. Ich meine die Deutschen, die Juden und die Polen.

Die Deutschen bilden die höhere Schicht der Bevölkerung in den baltischen Provinzen. Fast vom Anfang des XVIII.

Jahrhunderts bis zur Regierungszeit Alexanders III. bekleideten sie die höchsten Staatsämter und unterstützten mit der ganzen Kraft ihrer Fähigkeit und Energie das autokratische System. Aber beim russischen Volk waren sie allgemein verhaßt: in den nationalistischen Kreisen als Deutsche, in den oppositionellen als Diener der Reaktion. Schließlich verriet die Regierung selbst ihre treuesten Untertanen, ihre bewährteste Stütze: Alexander III. erstreckte das russifikatorische System über Livland, Esthland und Kurland und das Russentum scheute auf seinem triumphierenden Zuge nicht einmal vor der Vernichtung eines so würdevollen Herdes der Kultur, wie der Dorpater Hochschule, zurück. Andererseits wußten sich die Deutschen die Sympathie der eingeborenen Bevölkerung des Landes, in dem sie die Herren waren, d. h. der Letten und Esthen, nicht zu sichern, die überdies von den Agenten der Regierung nach dem Grundsatze divide et impera gegen sie aufgehetzt wurden. Die Folge war die, daß im Jahre 1905 in allen baltischen Provinzen ein gewaltsamer Aufstand ausbrach, der noch heftiger wütete als in allen anderen Teilen des Kaiserreiches, und der nicht nur einen agrarischen, antideutschen, sondern auch einen politischen, d. h. regierungsfeindlichen Charakter hatte. Infolge der elementaren Kraft dieser lettisch-esthischen Empörung, die vorläufig mit unerhörter Grausamkeit niedergedrückt wurde, die aber bei der ersten besten Gelegenheit wieder auszubrechen bereit ist, bleibt den deutschen Baronen nichts anderes übrig, als sich mit allen Kräften an die Regierung anzuklammern, an jede Regierung, sollte sie auch noch so schlecht sein, wenn sie nur imstande wäre, ihnen Sicherheit ihres Lebens und ihrer Habe zu verbürgen. Dementsprechend folgen sie gegenwärtig der von der Regierung protegierten Partei der „Oktobermänner"; für das

große Werk der Wiedergeburt Rußlands nach dem Prinzip der Freiheit sind sie keine Hilfe, sondern ein Hindernis.

Vollständig abweichend ist die Stellung der Juden wie der Polen. Diese werden von der Notwendigkeit gezwungen, sich auf die Seite der freiheitlichen Bewegung zu stellen. Waren und sind sie doch noch der Gegenstand des wütendsten Hasses und der grausamsten Verfolgung von Seite der Regierung; gegen die Polen hatten ihrerzeit Katkow und Iwan Aksakow die wildesten Instinkte des russischen Volkes entfesselt und ihre Nachfolger mit dem älteren Suworin an der Spitze stellten als gefährlichste Gegner Rußlands neben die Polen die Juden hin. Dem konsequentesten unter den Vertretern des reaktionären und russifikatorischen Systems, dem im Jahre 1904 ermordeten Minister Plehwe, wurden allgemein die Worte zugeschrieben, daß er die russische Revolution in einem Meer von jüdischem und polnischem Blut ertränken, d. h. daß er die aufrührerischen Elemente, die revolutionäre Agitatoren gegen die Regierung zu leiten suchen, gegen die Juden und Polen ablenken werde. In diesem Geiste wirken und verfassen heute die blinden Anführer der sogenannten schwarzen Banden Proklamationen. Daher auch verknüpften Solowiew, Tschitscherin und andere Verteidiger der Gerechtigkeit immer und unzertrennlich die polnische Frage mit der jüdischen. So könnte es scheinen, daß die von den besten Männern stets zusammen genannten Polen und Juden einander die Hände hätten reichen sollen. Inzwischen traf etwas anderes ein. Stärker als die vorübergehende Gemeinschaftlichkeit des Interesses ist die Macht der geschichtlichen Überlieferung — und infolgedessen bezogen in der großen Bewegung die Polen und die Juden zwei entgegengesetzte Lager.

Von tiefer Bedeutung ist Houston Stewart Chamberlains Definition der Juden als eines Volkes, das nie eine normale

„Nation", sondern vor allem eine Idee, eine Hoffnung war, besonders aber eine Hoffnung, die Welt zu beherrschen. Die Juden haben ihre Sprache und ihr Vaterland verloren, d. h. sie sind dessen beraubt, worauf die selbständige Kultur beruht; dagegen haben sie größere Freiheit im Handeln und tragen jene Fesseln nicht, die Sprache und Erde auferlegen. Also können sie so in jedem Lande der Welt wie auch in Rußland alles, was dort geschieht, vom anderen Ufer betrachten; und sollte auch dort die Revolution alles in einen Trümmerhaufen verwandeln, sie werden dabei wenig verlieren, ja sogar viel gewinnen. Ihren andersgläubigen Mitbürgern geistig fremd, bilden sie das radikalste Element der revolutionären Bewegung.

Wie ganz anders ist die Lage der Polen! Sie wohnen auf ihrer eigenen Erde, die ihre Vorfahren im Kampf um die Freiheit mit ihrem Blute durchtränkt haben, und diese Erde will ihnen die Regierung entreißen; sie haben ihre eigene Sprache, die man aus der Schule und dem öffentlichen Leben verbannt hat; sie besitzen ihre Kultur, die auf ihrem vaterländischen Boden entsprossen ist und sich auf ihre Sprache stützt — und auch diese Kultur müssen sie vor den vandalischen Angriffen der Generale und Beamten schützen, die gekommen sind, um sie zu vernichten. Sogar ein Russe, der Fürst Gregor Wolkonsky mußte in seiner Broschüre „Übersicht über die gegenwärtige Lage Rußlands" (1903) zugeben, daß Polen ein Land sei, „in dem die Zirkulare der Minister die Herrschaft der Ungerechtigkeit und eines in der Geschichte der zivilisierten Staaten unerhörten Druckes begründet und die Generalgouverneure (mit wenigen Ausnahmen) alles getan hätten, um das Ansehen des russischen Namens zum Schaden des Staatsinteresses zu diskreditieren." — Wie also für jedes unterjochte Volk, dem die Kraft fehlt, eine selbständige Existenz

zu erobern, das aber die Anhänglichkeit an die Tradition der geschichtlichen Vergangenheit unzertrennlich mit der Liebe zum Heimatland und zur Muttersprache verbindet, so sind auch für die Polen nicht die weitgehenden sozialen Reformen, welche die Einbildungskraft der Russen entflammt haben, die Hauptsache, sondern die Möglichkeit freier Entwickelung der nationalen Kultur. Der Begriff der Kultur aber verschmilzt mit dem Begriff der evolutionären Art des Wirkens. Die Revolution ist für die Kultur gefahrdrohend. Deswegen auch bilden die Polen in der großen freiheitlichen Bewegung das konservative und versöhnende Element, sie sind für den Erfolg der großen Sache ein unentbehrlicher Faktor des Gleichgewichts; so wie die Juden der äußersten Linken beigetreten sind, so schlossen sie sich dem rechten Flügel an.

Allerdings scheint dem die revolutionäre Gährung zu widersprechen, die gegenwärtig im Königreich Polen wütet. Aber diese Pseudorevolution hat Heinrich Sienkiewicz treffend „die unbehilfliche Tochter der unbehilflichen russischen Revolution" genannt, — doch glaube ich, daß es genauer wäre, sie als ekelhafte Parodie derselben zu bezeichnen. In Rußland ist die Revolution ein Ausbruch der Verzweiflung, die Jahrhunderte des Druckes in der Seele des Volkes angesammelt hatten; so würde in Polen eine nationale Revolution ausschauen; diese hat indessen einen sozialistischen Charakter angenommen und als solche ist eine Folge des aus Rußland übertragenen Ansteckungskeimes, etwas Naturwidriges, ein faules Geschwür an einem gesunden Leibe. Jeder Mensch ist ein Glied seiner Nation; ob er will oder nicht, er kann das nationale Gepräge nicht von sich abstreifen; nur in der Nation und durch die Nation kann er großen Zielen zustreben. Einem unterjochten Volke angehörend, muß er zuerst die Fesseln der Knechtschaft abschütteln, und erst dann mag er an einen sozialen

Umbau denken. Trotzdem handelten die polnischen Revolutionisten, oder besser gesagt die polnischen Nachahmer mißlungener russischer Vorbilder, gerade umgekehrt: und nur die Konsequenteren, die sogenannten Sozialdemokraten gingen im Einverständnis mit dem Jüdischen Bund nur im Namen des Sozialismus in den Kampf, andere aber, die sogenannte polnische sozialistische Partei, schrieben wohl auf ihrer Standarte das sozialistische Ideal aus, setzten aber das Wort „Vaterland" darunter, so daß man annehmen könnte, daß sie die Idee des Vaterlandes in das soziale Chaos versenken wollten. Und als ob sie den innersten Wunsch der Regierung erraten hätten, brachten sie im Verlaufe von nicht ganz zwei Jahren das zustande, was der Regierung in einer Zeit von über vierzig Jahren nicht gelungen war: durch sinnlose Streiks führten sie die Verarmung des ganzen Landes herbei und veranlaßten unter den brotlosen Arbeitern Hunger und Verwilderung, die die Folge des Hungers ist; die Kampfgenossenschaften aber, die sie bildeten, um Polizeibeamte zu morden und Privat- und Staatskassen zu berauben, verwandelten sich in Räuberbanden. Heute wird es zuweilen sehr schwer, zwischen dem Sozialismus und dem, was Fürst Egon Trubetzkoï treffend den sozialistischen Banditismus genannt hat, bestimmte Grenzlinien zu ziehen. Und alles das geschah und geschieht im Namen einer Idee, die nur in den Köpfen von Wahnsinnigen entspringen konnte — unter dem Einfluß der Utopie, daß aus dem Chaos, dem Trümmer- und Aschenhaufen des heutigen Polens irgendeine Republik unter der Diktatur des Proletariats erstehen und daß das Proletariat irgend ein neues Polen erschaffen werde. Kein Wunder also, wenn in einem Augenblick tiefer Entrüstung Heinrich Sienkiewicz ausrief, daß dieser aus Rußland verpflanzte, die Idee des Vaterlandes entstellende Sozialismus in Polen „grausamer, wilder

und gedankenloser sei als irgendwo in Europa und im allgemeinen so gedankenlos, daß er sich wie ein Skorpion mit seinem eigenen Gifte töte."

Also ist der Kampf mit der Revolution ein Verteidigungskampf der polnischen Kultur, des polnischen Lebens, der polnischen Zukunft. Das polnische Volk wußte sich mit dem russischen und dem preußischen Drucke zu raten, es wird sich auch mit diesem Geschwür, wie es die Revolution ist, zu helfen wissen; die Aufregung ist sehr stark und kann noch eine gewisse Zeit anhalten, schließlich aber wird der gesunde Organismus die Krankheit in sich überwinden. Das wissen die radikalen Juden sehr wohl. Sie haben begriffen, daß Polen als Ganzes in der Freiheitsbewegung auf dem Schauplatze des russischen Kaiserreiches trotz der Anstrengungen des Sozialismus das Prinzip der Mäßigung und des Gleichgewichtes bildet und bilden wird, daß es eine Kraft ist, die ihre weitgehenden Absichten durchkreuzen kann. Diese Kraft also muß rechtzeitig paralysiert werden. Nichts half das, daß der Antisemitismus in Polen so gut wie nicht vorhanden ist, nichts, daß sich gegen ihn die Gesamtheit der Nation in der treffenden Überzeugung erklärt, wie gefährlich er dem Lande werden könnte, in dem das durch Solidarität und Energie mächtige jüdische Element fast den sechsten Teil der Bevölkerung bildet, nichts, weder die ausdrückliche Zuneigung für die Juden von Seite der polnischen Fortschrittsgruppen noch der Umstand, daß die konservativen Parteien in ihr Programm die Gleichberechtigung der Juden aufgenommen hatten; der jüdische Radikalismus begann in der russischen und europäischen Presse einen Kreuzzug gegen die Polen, indem er dieselben als Beschützer der Reaktion und als Antisemiten hinstellte.

Trotz alledem aber begrüßte die russische Opposition die Polen von vornherein als erwünschte Bundesgenossen und kam

bereitwillig ihren Anforderungen entgegen. Mit freundlicher Geneigtheit für Polen schrieben die Professoren Kariejew und Kokoschkin, ebenso Wl. Nabokow. Ewig denkwürdig wird mir der schöne Augenblick bleiben, da im September 1905 auf der Versammlung der Landesvertreter in Moskau die polnische Frage an die Tagesordnung kam und als deren Bedeutung der gewaltige Redner Feodor Roditschew den Versammelten zu erklären begann. Als er mit vor Rührung zitternder, aber starker, klangvoller, langsamer und tiefer Stimme seine Rede begann, so daß jedes Wort, in die tiefste Seele des Hörers einzeln dringend, in ihr den Abdruck des Gedankens und der Seele des Redners, wie der Tropfen im Stein, einmeißelte — als er den Versammelten zu erklären begann, daß für Rußland der Augenblick gekommen sei, aus dem Gewissen die alte historische, an Polen begangene Sünde auszulöschen und der Welt zu verkünden, daß diese Sünde nicht auf Rußland falle, sondern auf die, welche es regiert haben — als er festgestellt hatte, daß das sich wiedergebärende Rußland im Kampf um die Einsetzung des Rechtsprinzips nicht zulassen könne, daß in irgend einem Teile des Imperiums dieses Recht nicht auf die Grundlagen der Gerechtigkeit, sondern auf die der Eroberungen und der Gewalt sich stützen sollte — und daß es infolge dessen sich das Ziel stecken müßte, daß jede mit ihm verbundene Nation eben diese Verbindung für den Hafen seiner Rechte und Freiheiten ansähe — da begriff ich, daß die Worte dieses Redners die heutige freiheitliche Bewegung in Rußland mit jenem Vorabend derselben in Zusammenhang brachten, in dem der Gedanke Herzens erglänzt war. Und als er dann am Schluß seiner Argumentation in einem schönen Bilde jenes zukünftige erlöste Rußland darstellte, das nicht nach der Mongolei, zu den vereisten Sümpfen des Despotismus umkehren, sondern sich den Idealen des Westens zuwenden wird, als er

darauf hinwies, daß der erste Schritt auf diesem Wege der ist, den billigen Wünschen Polens gerecht zu werden und daß sich damit die Verwirklichung jener ungeheueren Bedeutung verbindet, die die Wiedergeburt Rußlands für die Geschichte der Welt haben muß — fühlte ich, daß in diesem Augenblick in der Person des Redners sich der Geist der neuen Epoche im Leben Rußlands verkörperte, wenn wir unter dem Geiste der Epoche die Summe der in ihr niedergelegten idealen Elemente verstehen sollen — und daß in dem tiefen Durchdrungensein des Redners von der allgemein geschichtlichen und allgemein menschlichen Bedeutung der Freiheitsbewegung Rußlands der poetische Glanz jener unendlichen, von dem Romantismus edler und großer Träume umwehten Vaterlandsliebe erstrahlte, welche die unsterbliche Anmut des schöpferischen Geistes Herzens bildet.

Kaum waren anderthalb Jahre seit jenem Augenblicke vergangen, als die Rede Roditschews bereits das Echo einer weiten Vergangenheit zu sein schien. Betäubt von ihrem unverhofften und glänzenden Sieg bei den Wahlen in die erste Duma, brauchten die „Kadetten", die sich für die Herren der Situation hielten, bereits nicht mehr auf die Forderungen der Polen Rücksicht zu nehmen; ihre Versprechen zogen sie nicht zurück, aber die Erfüllung derselben verschoben sie auf eine unbestimmte Zukunft. Unter dem Einfluß der äußersten Gruppen wandten sie ihre Hauptaufmerksamkeit der Agrarfrage zu und die von diesen aufgestellte Parole der zwangsweisen Expropriation trug ungemein dazu bei, sie mit der öffentlichen Meinung in Polen zu entzweien . . . .

Doch nicht nur die Opposition, sondern auch jene Vertreter der Regierung, die fähig waren in die Zukunft zu schauen, verstanden ebenfalls die wichtige Bedeutung der polnischen Frage. Im Herbst 1904 hatte ich Gelegenheit, darüber

mit dem Fürsten Swatopolk Mirsky zu sprechen, der damals nach der Ermordung Plehwes, des allmächtigen Diktators Rußlands, das Ministerium der inneren Angelegenheiten übernommen und die alte Politik bureaukratischer Willkür durch eine neue in Rußland unbekannte Politik „des Vertrauens der Regierung zur Gesellschaft" ersetzt hatte, wodurch er wider seinen Willen zur Verstärkung der freiheitlichen Strömung beigetragen hat. Der Fürst entwickelte mir vom Standpunkt des staatlichen Interesses Rußlands sehr ausführlich seine Gedanken über die Notwendigkeit einer Vereinbarung mit Polen. „Die Polen — sagte er — bilden im Staate ein gesundes, sympathisches und dabei konservatives Element; sie können also zu einer staatserhaltenden Kraft werden — und der Staat sollte in dieser Richtung daraufhinarbeiten." — In einem ganz anderen Lichte stellte bald darauf ebenfalls in einer Unterredung mit mir die polnische Frage der Präsident des Ministerrates Graf Witte vor. Indem er sich dagegen verwahrte, daß er persönlich keine Vorurteile gegen die Polen hege, fügte er hinzu, daß „bei uns" (d. h. im Ministerkomitee und überhaupt unter den Regierungsmännern des Staatsschiffes) „ein wichtiges Argument gegen alle Zugeständnisse zu Gunsten der Polen dieses sei, daß die deutsche Regierung die Einschränkung der Rechte der polnischen Bevölkerung für eine unumgängliche Sache halte." Als ich diese Worte hörte, glaubte ich meinen Ohren nicht trauen zu dürfen. Hatte das der Ministerpräsident oder das enfant terrible der Regierungspartei gesprochen?

„Es verlohnt sich, diese Worte dem Gedächtnis einzuprägen — schrieb infolge dessen der Rektor der Jagellonischen Universität, Kasimir Morawski — also Preußen ist in der polnischen Frage der Berater und Lenker der benachbarten Regierung, Preußen diktiert ihr, wie sie verfahren soll, und Preußen will die Verhältnisse zwischen zwei benachbarten

Slavenvölkern normieren. Einem solchen Grundsatz folgte das mächtige Rußland zur maßlosen Freude des Fürsten Bismarck, der in seinen Memoiren mit unverhehltem Vergnügen von den brudermörderischen Kämpfen der Slaven spricht: heute beichtet das entkräftete Rußland mit wahrhaft wunderbarer Ehrlichkeit die verborgenen Geheimnisse seiner auswärtigen Politik und weist offen auf die Quelle hin, die ihm Begeisterung und Stärkung bietet zur Unterdrückung der Polen ...“ So haben die Worte des Grafen Witte die für Rußland fatalen Folgen der Teilungen Polens aufgedeckt. Die Folgen haben es für immer an die preußische Politik gefesselt. Rußland hat die Macht und die Größe Preußens geschaffen und folgt von da an dessen Gängelbande. Vortrefflich hat der glänzende polnische Schriftsteller und tiefe Politiker Julian Klaczko in seiner Abhandlung „Deux Chanceliers“ nachgewiesen, welch nichtssagendes und unerfahrenes Werkzeug in den Händen Bismarcks der Fürst Gortschakoff war, der seinerzeit für einen großen Politiker gehalten wurde. Um sich nach dem Jahre 1863 an Österreich und Frankreich für deren platonische Sympathien aus Anlaß des polnischen Aufstandes zu rächen, ließ Rußland die Besiegung des einen wie des anderen durch Preußen zu, sodann widersetzte es sich nicht der Erhebung Preußens zum Deutschen Kaiserreich und der Übernahme der ersten Rolle in Europa durch dasselbe. Später setzte es sich gemeinschaftlich mit Preußen das Ziel, die polnische Kultur und Nationalität zu vernichten, und brachte „dieser Fiktion, dieser Unmöglichkeit — wie sich St. Kozmian ausgedrückt hat — alles zum Opfer, materielle Mittel und schließlich auch seinen guten Ruf“, — und nachdem es alles getan, was ihm Bismarck vorgeschrieben hatte, um Polen niederzutreten, hat es dasselbe nicht nur nicht niedergetreten, sondern überdies noch einen solchen Augenblick erlebt, in dem es, erschöpft und

kraftlos, dieses Polen als reife und vorbereitete Frucht den Nachfolgern des Fürsten Bismarck hätte abtreten müssen, wenn diese das verlangt hätten. Von der Möglichkeit einer Okkupation des Königreichs Polen durch deutsche Truppen wurde in den Jahren 1905 und 1906 weit und breit, ja selbst in eingeweihten Sphären, gesprochen. Das ist der Fluch der bösen Tat.

Das größte Paradoxon in der heutigen Verwicklung der russischen Verhältnisse ist unbestritten der Umstand, daß die Polen, gegen welche die „patriotischen" Journalisten Rußlands die öffentliche Meinung Jahrzehnte hindurch aufgehetzt hatten, heute jene Partei bilden, die am festesten auf dem Boden des russischen Staatsinteresses steht. Dies begriff der einzige politische Schriftsteller in Rußland, der noch den Standpunkt des alten Chomiakowschen Slavophilismus vertritt — Sergius Scharapow und stützte darauf seine Idee von der Notwendigkeit einer Verbindung mit Polen, um die slavische Mission Rußlands zu verwirklichen. Es ist nicht so lange her, als der vorzügliche Kenner Rußlands und des christlichen Ostens, der italienische Mönch A. Palmieri, seiner Verwunderung Ausdruck gab, daß die russische Politik, statt sich das Ziel zu stecken, die Polen an sich zu ziehen und mit ihnen gemeinschaftlich an dem Triumph der slavischen Idee zu arbeiten, alles mögliche täte, um dieselben in unversöhnliche Feinde zu verwandeln (in der Zeitschrift Studi religiosi, Firenze, 1907). Dasselbe verkündete mit noch größerer Energie Scharapow in seinem Organ „Rußkoje Dielo" (Nr. 52, 1906). „Wir behaupten ganz entschieden, daß die alte Richtung, Rußland mit dem entfalteten Banner der Russifikation und des Petersburger Zentralismus zu regieren, sich bereits überlebt hat" . . . „Wenn das neue Rußland nicht zum Leben erwachen, wenn es sich nicht organisieren und die Fessel des

Absolutismus — ob desjenigen der Beamten oder des parlamentarischen, was auf eins hinauskommt — abstreifen wird, so wird die Kraft des nationalen Genius Rußlands entschwinden. Wir haben die Wahl zwischen der slavischen Bahn oder dem Dunkel des Nichtseins. Auf der slavischen Bahn aber steht Polen, das vor unseren Augen aufersteht. Also: entweder reichen wir unserer slavischen Schwester die Hand und werden mit ihr zusammen zu schöpferischer Arbeit an unserer und an der slavischen Zukunft schreiten, oder Rußland wird andernfalls zugrunde gehen, zum Mittelpunkt des Slaventums aber wird Polen werden."

Wenn jedoch die Polen als staatserhaltende Kraft auftreten, so tun sie es natürlich nicht aus Liebe zu dem Staat, der sie bis heute unterdrückt, sondern deswegen, weil sie in die Zukunft schauen. Ihre Lage ist die erschütterndste, welche die Geschichte kennt: sie haben ihre Freiheit verloren und stehen inmitten der beiden größten Staatskolosse der Welt, die sich verbündet haben, sogar den Namen Polens von dem Erdboden zu vertilgen. Aber eben darum — ob bewußt oder unbewußt — wurden die Polen zu Trägern der Gerechtigkeitsidee in der Politik. Dieser Idee und dieser Mission müssen sie sich würdig erweisen, sonst werden sie untergehen.*) Deswegen pflegen auch nicht nur die Dichter, sondern auch die hervorragendsten Politiker in Polen zuweilen mystisch gestimmt zu sein. „Alle Mittel, die Unabhängigkeit wiederzugewinnen, haben fehlgeschlagen — schrieb im Jahre 1902 Graf Adalbert Dzieduszycki, der heutige polnische Minister in Österreich — alle Wege sind uns verschlossen, aber irgend ein Ideal, die Überzeugung von irgend einem großen Ziel unserer Leiden und unserer Ausdauer, irgend eine große Hoffnung müssen wir

*) Vergl. M. Zdziechowski „Pestis perniciosissima" S. 82 (Wien, 1905).

haben, wenn wir nicht verzweifeln und elend verkümmern sollen." Dieses Ideal, diese Hoffnung, die einst die polnischen Dichter und Denker entzündet hatte und die heute noch den Grafen Dzieduszycki belebt, besteht darin, daß „ein Volk, das seine Freiheit verloren, da es nicht verstanden hatte, diplomatische Ungerechtigkeit zu lernen, daß ein Volk, das durch diese Ungerechtigkeit unaussprechlich leidet, eben dadurch wieder aufleben, eben dadurch auferstehen und in der Geschichte von neuem erglänzen muß, daß es die Herrschaft der Ungerechtigkeit vernichten wird" — natürlich durch die Macht der Tugend, da nur die Macht der Tugend Polen die Kraft verleihen kann, den sich nähernden Kataklysmus zu überdauern, in dem die heutige sittlich entartete Welt zugrunde gehen wird. Unter dem Einfluß dieses Gedankens zögerte Dzieduszycki nicht, in einer seiner Schriften seine Freude auszudrücken, daß Polen gegenwärtig kein unabhängiger Staat sei, da es dank diesem Umstande „an den politischen Verbrechen und Schwindeleien der Welt keinen Anteil nimmt".

Schwerlich kann man alle Hoffnungen nur in die sittliche Kraft des Volkes setzen. Die Politiker sehen sich gewöhnlich gezwungen, eine andere, realere Stütze zu suchen. Es gab einen allerdings nur sehr kurzen Augenblick, da manche auf den Gedanken kamen, daß sie diese Stütze in Berlin finden würden! Die Politik des Deutschen Reiches ruhte damals in den Händen des Kanzlers Caprivi. Es schien, als ob ein frischer Wind wehte; in den müden Seelen der Polen erwachten gewisse verschwommene Hoffnungen. In der verzweiflungsvollen Lage Polens zwischen Preußen und Rußland war es im Grunde genommen für den Polen ganz gleichgültig, welches Ungeheuer ihn verschlingen wird: der Germanismus oder der Russizismus, jedenfalls aber wurde diese Frage in der Presse behandelt und es zeigte sich wiederholentlich, daß stärker als

das Gefühl der Stammeseinheit mit Rußland doch das Gefühl der kulturellen Gemeinschaft mit der deutschen Welt war — und dieses letztere begann in der Epoche Caprivis aufzutauchen. Der Kanzler befragte damals die ihm bekannten Polen, wie sich ihre Landsleute in Rußland verhalten würden, im Falle dort deutsches Militär einrücken sollte. Natürlich erteilte man ihm keine bestimmte Antwort, da auch die preußische Politik keine bestimmte war, das aber war leicht vorauszusehen, daß in jener Zeit, d. h. in dem Augenblick, da die russifikatorische Wut in Polen mit bis dahin ungesehener Verbissenheit wütete, die deutschen Truppen dort mit Freuden wären begrüßt worden, wenn die Idee der Gerechtigkeit im Herzen Wilhelms II. und seines Volkes ein Echo gefunden hätte. Aber nur kurz dauerte das Walten Caprivis, nur kurz die Hoffnungen der ihm nahe stehenden Polen. Der Glaube an die Macht des deutschen Individualismus, an Deutsche wie Herder und Schiller, ein Glaube, den besonders jene Polen nährten, die auf deutschen Universitäten unter dem Einfluß deutscher Kultur studiert hatten, erlosch für immer und so fiel

Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war.

Die von Oben ausgegebene Parole ausrotten schlägt in Deutschland immer weitere Kreise, heute stimmen ihr zuweilen leise sogar die Katholiken bei, als wenn sie die Ideale entehren wollten, die sie bekennen oder besser verraten. Die vom christlichen Standpunkte himmelschreiende, vom deutschen aber unvernünftige Politik Wilhelms II. hat einen ganz entgegengesetzten Erfolg gehabt: sie hat um die Polen durch die Macht der Vaterlandsliebe ein noch festeres Band geschlungen. Heute sind die Polen in Preußen stärker denn je, stärker sogar als sie es sein könnten, wenn sie die ihnen auf dem Wiener

Kongreß zugesicherte Autonomie besitzen würden. Und es wissen die Polen, daß heute in dem schrecklichen Kriege, den ihnen das Deutschtum erklärt hat, ihr einziger Bundesgenosse nur Rußland, aber das nach den Prinzipien der Freiheit wiedergeborene Rußland sein kann.

Durch dieses Bewußtsein erklärt sich die Stellung, welche die Polen heute in Rußland eingenommen haben. Die Leiden, denen sie in langjährigen, erschöpfenden, tagtäglichen Kämpfen für Glauben, Sprache und Heimatland, für alles das, was die Grundlage des geistigen und materiellen Lebens einer Nation bildet und was ihnen die Eroberer aus dem Osten und dem Westen gewaltsam zu rauben suchten, ausgesetzt waren — diese Leiden waren für sie eine strenge Schule. Sie haben in diesem Kampfe die schrecklichen Folgen von Bestrebungen kennen gelernt, die mit der Wirklichkeit in Konflikt stehen. Sie lernten ihre Wünsche in den Grenzen der Möglichkeit halten. Diese Schule entwickelte in ihnen Vorsicht, Mäßigung und Ernsthaftigkeit im Handeln — Vorzüge, die für das staatliche Wirken unentbehrlich sind. Ihre Vorfahren wurden anarchischer Neigungen beschuldigt, sie sind die Anhänger der Staatsidee aus Instinkt und Überzeugung. Allzuhoch schätzen sie die Bedeutung der Kultur, als daß ihnen die gesellschaftliche Ordnung bei einer Staatsverfassung, die die freie Entwickelung derselben garantiert, nicht teuer sein sollte. Und deswegen eben treten heute die Polen in Rußland als staatserhaltendes Element auf. Ihre Forderungen scheinen vielen Russen unpassend und maßlos zu sein. Aber die Polen, die diese Forderungen aussprechen, sind keine politischen Schwärmer. Nein, sie haben eine staatliche Position eingenommen und vermeiden eben infolgedessen jeden nutzlosen Versuch mit Halbmitteln, sie wollen ihre gemeinschaftliche Existenz mit Rußland auf einem festen, unerschütterlichen Fundament be-

gründen, sie sind sich der Notwendigkeit bewußt geworden, sich mit einem freien, starken, mächtigen Rußland zu verbinden.

Doch werden die Polen von dem Zweifel gequält, ob nicht im russischen Volke die Zersetzung seines Staatsinstinktes begonnen hat, der ihm allein unter den slavischen Völkern die Bildung eines mächtigen Staates ermöglicht hatte. Denn wenn bisher eine Übereinkunft mit Rußland nicht zustande gekommen ist, so ist dies nur infolge des Fehlens und der Schwächung dieses Instinktes geschehen. Ungeheuerlich entartet ist er bei den äußersten rechten Parteien, die sich das Monopol angemaßt haben, Patrioten zu sein und die Staatsinteressen zu verstehen; er fehlt gänzlich bei den äußersten linken Parteien; er schwankt bei den gemäßigten, die, wenn sie sich den rechten Parteien nähern, geneigt sind, die Staatsidee mit dem Zentralismus der Verwaltung zu identifizieren, die aber, wenn sie den linken zuneigen, sich dem Einfluß der kosmopolitischen Theorien unterwerfen.

Um den polnisch-russischen Konflikt zu beenden, sind von Seite Rußlands Männer notwendig, die Herz und hohen Gedankenflug besitzen, die imstande wären, in die Tiefe der polnischen Seele einzudringen, und die zugleich, begabt mit einem weitgehenden Verständnis für die Bedürfnisse des Staates, bereit wären, bei dem großen Werke der Wiedergeburt Rußlands kühne Pläne zu entwerfen. In dieser Richtung bahnte den Russen den Weg vierzig Jahre lang der unlängst verstorbene Wladimir Spasowicz, ein Pole, der das mächtige Merkmal seines Geistes in gleicher Weise der Entwickelung der politischen Anschauungen so Polens wie Rußlands aufgedrückt hat. Auf den verschiedenen Gebieten seiner Wirksamkeit, als Forscher der Rechtswissenschaft, als der größte Redner und Verteidiger in politischen Prozessen in Rußland, als subtiler Ästhetiker und Kritiker der Literatur, schließlich

als politischer Schriftsteller war er die lebendige Verkörperung der Ausgleichsidee zwischen beiden Nationen. Es ist anzunehmen, daß seine Idee Bekenner finden wird, die sie zur Tat werden machen wollen, sowohl in den Bestrebungen der Partei der Kadetten, die unter dem Einfluß bitterer Erfahrungen die Fessel zu zerreißen beginnt, welche sie mit den revolutionären Elementen verbindet, als auch in der Partei der „Wiedergeburt durch den Frieden", in der der Erbe der Ideale Tschitscherins und Wl. Solowiews, der Fürst Eugen Trubetzkoi, seine Tätigkeit entfaltet.

Besitzt aber auch Rußland eine entsprechende Anzahl von Männern, die auf den Grundlagen der Freiheit und im Lichte des christlichen Ideals seiner Wiedergeburt auf friedlichem Wege zustreben? Werden sich unter ihnen Männer der Tat finden, die imstande sein werden, die Gesellschaft zur Anerkennung ihres Gedankens zu zwingen und den Staat zu leiten? Hier wird gar mancher von Zweifel erfaßt. Die Bureaukratie, „die Dyama geschlagen hat", ist noch stark genug, um die Freiheit zu unterdrücken, die unterdrückte Freiheit aber, indem sie nach außen ausbricht, nimmt infolge dessen die schrecklichen Formen des vernichtenden Nihilismus an. Von Furcht und Trauer bewegt, kann man fragen, ob Rußland nicht in jenes Stadium innerer Zersetzung eintritt, in die nach den Zeiten der Eroberungen die großen despotischen Monarchien des Ostens zu versinken pflegten? Wir werden an das düstere Bild Asiens erinnert, das Juschakow vor Jahren entworfen hat: „Das türkische Reich eine Leiche, eine Leiche das persische Kaiserreich, China halb gestorben und rings um sie und unter ihnen eine ganze Plejade toter, von der Geschichte erhaltener Staatsmumien." Ob neben diese Leichen nicht bald das russische Kaiserreich sich ins Grab legen wird? Ob über diesen Leichen nicht bald die Sonne

„aus dem Lande der aufgehenden Sonne" erstrahlen wird? Und erfüllen wird sich die Weissagung des großen russischen Visionärs, der mit prophetischem Auge vorausjah, wie jenes Licht den über den Leichnam des russischen Kaiserreichs gen Westen dahinstürmenden Scharen leuchtete, die von „Feldherrn aus dem Morgenland, von weiten Inseln" geführt wurden:

Im Staube lag das dritte Rom,
Ein viertes Rom ersteht nicht mehr! . . .

Christus ist auferstanden.

Doch sollte sogar die unheilvolle Prophezeiung Solowiews in Erfüllung gehen und sollten auch die weiten Ebenen des vorzeitig siechen Rußlands für neue, aus den Steppen kommende und von „Führern aus Morgenland und von fernen Inseln" geleitete Eroberer zur Bahn werden, welche diese Nachkommen Dschengis-Chans neuen Eroberungen und neuen Triumphen über den greisen Westen entgegenführen würde — so scheint doch dies gewiß zu sein, daß die sinkende Sonne Rußlands vor ihrem Niedergang in das Grab der Geschichte noch einen letzten Abschiedsstrahl religiöser Ideale auf die Welt werfen wird. Die Wendung zu den Tiefen der Philosophie Solowiews, die Verinnerlichung des christlichen Bewußtseins, das Streben, den Geist Christi in der russischen Kirche zu wecken und der freiheitlichen Bewegung einen religiösen Charakter zu verleihen — das sind die günstigen Resultate dieses Kampfes ums Licht, der in Rußland seit dem Herbst 1904 ausgefochten wird. Allerdings lassen sie sich bisher nur auf den Höhen des geistigen Lebens bemerken und es ist ungewiß, ob sie auch in den unteren Schichten ein Echo finden werden.

„Kein einziges großes Volk — sprach einer der Vertreter der neuen religiösen Bewegung, Nikolaus Berdiajew, aus — kann ohne Pathos, ohne schöpferische Begeisterung leben." Die Quelle dieses Pathos war für Rußland bisher

der Kampf mit der Regierung. Dabei aber darf man nicht stehen bleiben. „Die Verwirklichung unseres hundertjährigen politischen Traumes sollte sich mit einer großen kulturellen und religiösen Wiedergeburt verbinden." Dies eben sollte den staatlich-sozialen Umsturz in Rußland von allen ähnlichen Bewegungen in Europa unterscheiden; „erst dann werden wir sagen können, im Namen welcher Idee wir gehandelt und geschaffen haben" — und werden verstehen, daß „unser nicht abstraktes, sondern konkretes, mit Fleisch und Blut angetanes historisches Leben eine weltbürgerliche Bedeutung hat, die mit der Idee der Weltgeschichte verknüpft ist."

Diese Wiedergeburt der Religion auf dem Boden politischer Wiedergeburt könnte sich aber nur bei Beteiligung der Kirche vollziehen. Ist jedoch diese Kirche dazu fähig? Das ist eine Frage, die den tiefsten Gemütern Rußlands Qualen bereitet. „In der Verwaltung der Kirche — lesen wir in der russischen Gesetzsammlung — wirkt die autokratische Gewalt durch die allerheiligste, von ihr eingesetzte Synode." Dieser Rechtsartikel ist nach Mereschkowsky, einem der tiefblickendsten Geister des heutigen Rußlands, der Lebensnerv des Kaiserreiches, die Achse des ganzen Staatsmechanismus. Jedes Mitglied der Synode leistet bei der Übernahme seines Amtes einen Eid, daß „es den Monarchen Allrußlands und seinen allergnädigsten Herrn als höchsten Richter dieses geistigen Kollegiums bekennt." Damit aber dieses Bekenntnis nicht gleichbedeutend wäre mit einer Verleugnung Christi, „ist anzuerkennen — so erklärt Mereschkowsky diese Eidesformel — daß eine in allen möglichen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Fällen absolute, adäquate, unfehlbare Übereinstimmung des Willens Christi mit dem Willen des russischen Zaren existiert," und somit wird „der Zar zum Oberhirten, zum Hohepriester, zum sicht-

baren Haupte der griechischen Kirche, zum Statthalter des unsichtbaren Hauptes, Christi selbst."

Obigem Eide treu, verwandelte die Synode im Lauf von beinahe zwei Jahrhunderten ihres Bestehens die russische Kirche in eine stumme Sklavin des Staates, in ein Werkzeug der Polizei. Von irgend einem Zusammenhang zwischen Kirche und Gesellschaft konnte also keine Rede sein. Für denkende und anständige Menschen war sie nur ein Gegenstand der Verachtung. Aus dem Widerwillen gegen die Kirche aber entwickelte sich der Widerwille gegen die Religion überhaupt, der Atheismus wurde zum charakteristischen Merkmal der russischen Intelligenz.

Aber der Atheismus ist eine Hülle, hinter der sich eine tiefe, wenn auch unbewußte Religiosität verbirgt. Das Kennzeichen der russischen Intelligenz — sucht Berdiajew zu beweisen, indem er ausschließlich den oppositionellen Teil derselben im Sinne hat — ist die Begierde nach dem Absoluten, nur kann sie sich das Absolute nicht in der Gestalt des lebendigen Gottes vorstellen; der Gott der Popen und Gendarmen hat sie mit Widerwillen schon gegen den Gedanken an Gott erfüllt; der Atheismus wurde zum ersten Dogma ihres Katechismus. Diesen Atheismus der russischen Intelligenz definiert Mereschkowsky, als „eine umgekehrte, dunkle, unbewußte Form des russischen Mystizismus." Das russische Volk ist das am meisten atheistische, aber zugleich auch das am meisten mystische Volk in der Welt. „Ich glaube, daß es keinen Gott gibt" — sagt einer der Helden Dostojewskys — „und dieser Glaube an den Unglauben — fügt Mereschkowsky hinzu — wird bei uns zu einem neuen, noch feurigeren und fanatischeren Glauben, als es der alte Glaube gewesen war; dieses „es gibt keinen Gott" wird zu einem neuen noch realeren Gott." Kurz, der Atheismus in Rußland ist

der Ausdruck der Leidenschaft des Glaubens, einer unersättlichen Leidenschaft, die sich mit jenen Glaubensformen, die ihr geboten werden, nicht befriedigen läßt und in ihrem Unmut lästernd Gott verwirft. Die Intelligenz, die diesen Atheismus mit einer leidenschaftlichen Aufopferung für die Idee des allgemeinen Glückes verbindet, „hat ganze Scharen von nur dem Scheine nach politischen Asketen und Märtyrern hervorgebracht, doch waren diese ihrem tiefsten Geistesgehalt nach wahrhaft religiöse Asketen und Märtyrer, deren glühende Liebe zu Rußland, dem Volke, der Heimat die Worte Christi auf sie anzuwenden erlaubt, daß es keine größere Liebe gibt, denn die, wenn jemand die eigene Seele für seine Freunde hingibt" ... „Unsere Intelligenz trägt den Keim einer neuen christlichen Wahrheit in sich." Dies bestätigte sogar ein offizieller Verteidiger der Orthodoxie, Prof. Ternawcew, der auf einer Sitzung der religiös-philosophischen Gesellschaft in Petersburg keinen Anstand nahm, öffentlich zu bekennen, daß die atheistische Intelligenz mehr religiösen Geist in sich besitzt als die Kirche und daß „potential ein versteckter neuer Typus der Frömmigkeit und des Gottesdienstes in ihr enthalten ist."

Und deswegen auch ist nach der Ansicht Mereschkowskys eben jetzt, da die Intelligenz mit größerer Kraft als vordem und mit größerer Hoffnung auf Erfolg der Regierung Kampf angesagt hat, für die orthodoxe Kirche der entscheidende Augenblick gekommen, in dem sie sich erklären soll, ob sie gegen die Regierung und für die Intelligenz Partei ergreifen wird, um mit deren Hilfe das Licht religiösen Bewußtseins unter die dunklen Elemente des Volkes zu tragen, oder ob sie freiwillig in der Erstarrung, in die sie der Staat versenkt hat, verharren und endgültig jeglichem Einfluß auf die Zukunft Rußlands entsagen will. Mit diesem Dilemma wandte sich Meresch-

kowsky im Jahre 1905 an die russische Geistlichkeit und in leidenschaftlichem Feuer loderten seine Worte: Jetzt, oder nie!

Zu demselben Schlusse, obwohl von einem abweichenden Standpunkte aus, gelangte der Prof. Sergius Bulgakow. Für Mereschkowsky bildeten die religiösen Fragen ähnlich wie für die deutschen Romantiker aus dem Anfang des verflossenen Jahrhunderts den Hafen, in dem er Vergessenheit der düstern Wirklichkeit suchte. Bulgakow aber gehörte zu jener Intelligenz, für die das Absolute nicht Gott war, sondern „das Reich Gottes auf Erden in der Gestalt des Reiches des Fortschritts", das als Verwirklichung der Bestrebungen des Sozialismus aufgefaßt wurde. Also dachte er an keine Flucht vor der Wirklichkeit, sondern an eine Umgestaltung derselben. Seine geistige Evolution von sozialistischer Schwärmerei zum Christentum schilderte er in einer der denkwürdigsten Schriften unserer Epoche: Vom Marxismus zum Idealismus. Seit jungen Jahren hegte er für den Marxismus eine religiöse Verehrung, suchte ihm ehrlich zu dienen, indem er ihn vor allen Angriffen verteidigte, überzeugte sich jedoch nach jedem Verteidigungsversuche, daß in ihm selbst der Glaube an die Kraft dieser Doktrin erschüttert wurde. Ihn peinigte die Begierde nach dem Absoluten, nach dem absoluten Guten — und er wollte, daß die von ihm liebgewonnene Lehre, die dem Menschengeschlecht Brüderlichkeit und Glück sicherte, absolute, unerschütterliche Grundlagen gewänne. Diese Grundlagen konnte aber die positivistische Theorie des Fortschrittes nicht geben; wenn sie sich zur Not noch behauptete, so geschah dies dank unbilligen Aneignungen aus dem Gebiete der Methaphysik, dank „metaphysischer Schmuggelware", wie sich der Verfasser ausdrückt. Aus dem Positivismus ergab sich, daß die Idee des Guten nur auf den subjektiven Vorstellungen der Individuen beruht; somit also — folgerte der

Verfasser — ist sie etwas Relatives, Vorübergehendes, ein Etwas, das sich auf keine Weise verwirklichen läßt; das Gute muß absolut sein, sonst verliert das Leben jeglichen Wert. Und die Sehnsucht nach diesem absoluten Guten führte ihn an die Schwelle der Metaphysik und des philosophischen Idealismus; durch den Idealismus aber trat er in das Reich der Philosophie Wladimir Solowiews ein und fand in ihr Befriedigung seines Gedankens und seines Herzens; mit ihrer Hilfe wurde er sich endgültig dessen bewußt, daß nicht allein nur die Religiosität, sondern die Religion, die religiöse Organisation, die Kirche, notwendig ist.

In der Idealisierung der Intelligenz stimmte Bulgakow mit Mereschkowsky und Berdiajew überein. Es war dies bei ihnen eine neue Abart des Messianismus. Was für die Slavophilen das Ideal des orthodoxen Zaren und Selbstherrschers gewesen war, der, durch das Band der Liebe mit seinem Volke verknüpft, an dessen Spitze die christliche Wahrheit in der Welt verbreiten sollte, — was für Herzen und seine Nachfolger das russische Volk war, mit seinem Beruf, der Welt neue Formen der gesellschaftlichen Organisation zu geben, — das war für Bulgakow, Berdiajew und Mereschkowsky die Intelligenz, welche von der Aureole der Martyrtums im Kampf um die Freiheit umgeben war. Es schien ihnen, daß nach Verwirklichung der politischen und sozialen Bestrebungen der Intelligenz, die jeden Augenblick erfolgen sollte, die Stunde religiöser Wiedergeburt schlagen müßte. „Zwei Linien" — schrieb Bulgakow — „die bisher parallel liefen, ohne jemals zusammenzutreffen — die Kirche und die Intelligenz — müssen sich endlich in einem Punkte begegnen" . . . „Und die Intelligenz wird dann in die Kirche das hineintragen, dem sie nicht entsagen kann und dem zu entsagen sie nicht imstande ist: ihre Unruhe, die Qualen ihres Gewissens, ihren hin-

reißenden Idealismus, ihre sozialen Tugenden, schließlich jenen Trieb zum Leben und zur Arbeit für das Reich, das nicht von dieser Welt ist, jenen Trieb, der sich bei ihr so wunderbar mit der Sorge um die irdische Wahrheit, — oder — wir wollen hier den Gedanken des Verfassers näher erklären — um die Verwirklichung des sozialistischen Ideals — verbindet."

Doch begreift Bulgakow auch dies: Die Intelligenz hat sich mit dem Niveau ihrer Wünsche derart über die kirchlichen Sphären erhoben, sie verachtet infolgedessen die Kirche derartig und ist in ihrem bis zum Atheismus gehenden Vorurteile gegen dieselbe derart verstockt, daß, um eine freundschaftliche Berührung dieser beiden sozialen Kräfte zu ermöglichen, die Kirche den ersten Schritt tun sollte, indem sie sich zur Schuld bekennt, der Intelligenz auf halbem Wege entgegenkommt und sie im Kampfe gegen die Regierung unterstützt. „Mögen sich also die Vertreter der Kirche das überlegen, ob sie das moralische Recht haben, sich der freiheitlichen Bewegung nicht anzuschließen und eben dadurch, wenn auch in geringem Maße, nicht dazu beizutragen, um das geschichtliche Eis, das sich zwischen Intelligenz und Kirche gebildet hat, zu durchbrechen. Der Weg zum Herzen der Intelligenz ist aber die Politik, denn in der Politik haftet jetzt ihr Herz und ihre Religion, ein politisches Bündnis aber wäre die Einleitung zu einer tieferen und genaueren Verbindung in der Zukunft" . . . und hier — fügt Prof. Bulgakow hinzu — „betreten wir die Sphäre unserer heiligsten Hoffnungen und historischen Vorahnungen" . . .

Mit der Verbreitung dieser Idee befaßte sich die Monatsschrift „Woprosy zizni" (Die Probleme des Lebens). An der Spitze der Redaktion stand Bulgakow. Unter allen anderen Zeitschriften in Rußland unterschied sich diese durch ihre quellende Lebenskraft und durch ihre hochfliegenden,

großen Pläne. Man fühlte, daß aus ihr der Atem der Zukunft wehte, daß in ihr die Keime der Wiedergeburt Rußlands niedergelegt waren. „Politische Erlösung, ökonomische Wiedergeburt, kulturelle Renaissance und religiöse Reformation" — das waren die vier Postulate des Programms Bulgakows. Und alles das schien leicht zu sein und nahe zu liegen! „Niemals vorher" — rief Bulgakow aus — „haben wir in Rußland einen so weit flutenden sozialen Wellenschlag gesehen" . . . „Erhoben hat sich der Wind, der auf seinen Flügeln den Hauch der Freiheit trägt, alles in Rußland erstarkt, um sich in einen mächtigen, heilbringenden Orkan umzuwandeln" . . .

Die Erwartungen haben sich nicht erfüllt; jener Orkan, der von Rußland alle Fäulnis herunterwehen, der Rußlands Athmosphäre reinigen und der es zur Aufnahme hoher Ideale vorbereiten sollte, brach überhaupt nicht aus. So mußten naturgemäß die Hoffnungen sinken und die Wendung von weitreichenden Schwärmereien zu realer alltäglicher Arbeit erfolgen. Dieser Wendung verlieh der Fürst Eugen Trubetzkoi in seinen Schriften Ausdruck. Auch er gehörte zu den Mitarbeitern „Der Probleme des Lebens", doch unterschied er sich von seinen Gefährten dadurch, daß er von deren messianischer Begeisterung für die Intelligenz frei war; er sah allzudeutlich ein, daß die Hingabe allein, der Sache des Volkes zu dienen, und sollte sie noch so uneigennützig und aufrichtig sein, wie bei der russischen Intelligenz, nicht die Religion ersetzen kann, daß sie aber andererseits zum Radikalismus führen könnte, der schwere Katastrophen nach sich zu ziehen drohte. Somit konnte er unmöglich bei der Forderung stehen bleiben, daß die Kirche der Intelligenz auf halbem Wege entgegenkommen und sich blindlings deren Bestrebungen anschließen sollte; tief empfand er die Bedeutung

der Religion als jener Kraft, die die sozialen Gegensätze mit einander aussöhnt, und deshalb betonte er ausdrücklich, daß die Kirche auf die Gesellschaft einwirken müsse. „In unserer heutigen Zerrüttung" — schrieb er — „könnte uns nur die unsichtbare Kraft der Liebe vereinigen und unseren staatlichen und sozialen Organismus vor einem endgültigen Zerfall bewahren." Diese Kraft der Liebe wollte er in der freien und verjüngten Kirche sehen, die mit allen schöpferischen Kräften des Staates im Bunde sein solle: „Möge sie unserem Volke zu dem großen Werke der Erschaffung einer neuen Staatsordnung ihren Segen erteilen, durchdrungen von dem Grundsatz der allgemeinen Brüderlichkeit in Christo, und möge sie den wahren Demokratismus von jenem antichristlichen Demokratismus unterscheiden, für den das Volk der Götze ist." Diese letzten Worte stellten ihn in einen scharfen Gegensatz zu den radikalen Strömungen; sie riefen Entrüstung hervor und man verdächtigte ihn des Klerikalismus.

Das ideale Programm der Arbeit nach zwei Richtungen hin: an der Intelligenz und an der Kirche, legte Trubetzkoi in einem offenen schwungvollen Brief an Bulgakow über den religiösen Gedanken Wladimir Solowiews nieder, den das nach Wiedergeburt strebende Rußland sich zum Losungswort wählen sollte. Dieser Gedanke — bewies er — war ein scandalum Judaeis, eine stultitia graecis. Darin bestand der Tragismus des Lebens Solowiews, aber auch daraus fließt für seine Erben die Verpflichtung, dem Beispiel des heiligen Paulus zu folgen und das Licht dieses Gedankens unter die einen und anderen, d. h. unter die Griechen und Juden, zu tragen. „Grieche" war für Fürst Trubetzkoi der Bekenner des freien Gedankens, der Verehrer der Wissenschaft, kurz der durchschnittliche „intelligente" Russe, dem die Welt

des Glaubens nur ein unnützes Spielzeug der Phantasie zu sein scheint. Was aber die Juden dem heil. Paulus gegenüber gewesen waren, das ist dem Gedanken Solowiews gegenüber die offizielle pharisäische Orthodoxie mit ihren vermeintlichen Beschützern, die sie aus der Religion Gottes in die Religion Cäsars umgewandelt haben und die Cäsar das geben, was Gottes ist. Also an diesen heutigen „Griechen", der das Christentum verworfen hat und trotzdem in seinen Idealen und Taten Christ zu sein versteht, muß man nach Trubetzkoï mit der Fackel des christlichen Gedankens herantreten und ihm beweisen, daß „jener unbekannte Gott", der sich ihm in dem schmerzhaften Empfinden aller Unsinnigkeiten der Welt, in dem Suchen nach Bedeutung und Ziel des Lebens, in dem Pessimismus des Unmuts, schließlich in dem Glauben an den Fortschritt, der zum allgemeinen Glücke führen soll, offenbart, eben der lebendige Gott Solowiews ist, und daß nur in ihm alle Sehnsucht und alle Hoffnungen des heutigen „Griechen" Befriedigung finden können. Gegen den „Juden" des heiligen Paulus aber, d. h. gegen das offizielle Rußland, das mit dem Namen Christi auf den Lippen dessen heiligen Worte auf dem Gebiete der Tat Lügen straft, ist die Fackel der christlichen Politik zu erheben, die das Testament Solowiews ist.

Und es unterliegt keinem Zweifel, daß die Zukunft Rußlands von der Kraft des Lichtes abhängt, mit dem diese beiden Fackeln ihm inmitten der Finsternis des heutigen Tages voranleuchten werden. Leider gibt es nur wenige, die sie tragen — und diese wenigen sind dieselben, die im ersten Augenblick der freiheitlichen Bewegung sich von dem Traum einer nahen geistigen Wiedergeburt Rußlands hatten hinreißen lassen, die dank dem Bündnis der umgestalteten Kirche mit der umgestalteten Intelligenz erfolgen sollte. Einer von denen, in deren Händen die Fackel des christlichen Gedankens mit besonders

heller Flamme emporflackerte, ist der schon genannte Mereschkowsky, der tiefsinnige Schöpfer der Trilogie „Christus und der Antichrist". Sein Verdienst ist, daß er in mit genialer Kraft der Intuition gezeichneten Bildern das innere Wesen jener Philosophie, der die russische Intelligenz huldigt, nämlich des Positivismus, aufzuhüllen wußte; er verstand es darzulegen, daß der Positivismus jene Grenze der gegenwärtigen Kultur bildet, von der ab der Gedanke bereits in die Kluft religiös-philosophischer Negation und moralischer Entartung herabstürzt. Die Menschheit ohne Gott — die Menschheit gegen Gott — die Menschheit ist Gott — der Mensch ist Gott — ich bin Gott — „das ist — ruft er — die Reihe der Stufen, welche die der russischen Intelligenz noch unklare metaphysische Leiter bilden, die unfehlbar von der Religion der Menschheit zur Religion des vergöttlichten Menschen führt." Dieser verwegene Egotheismus aber ist nicht das, wofür er sich hält und als was er dem Scheine nach auftritt: er erhöht nicht, sondern er vernichtet die Person des Menschen. Der aus dem Positivismus sich ergebenden Behauptung: es gibt keinen Gott, also ist Gott nichts — stellt Mereschkowsky als unvermeidliche Ergänzung folgende Reihe logischer Konsequenzen gegenüber: es gibt nur den Menschen — der Mensch ist alles — der Mensch ist Gott — und, da Gott nichts ist, so ist auch der Mensch nichts.

Die Ausbrüche des modernen Egotheismus zeugen nicht von Macht, sondern von Schwäche; das ist das Irrereden eines Trunkenen, der in den Kot stürzt und sich einbildet, daß er gen Himmel fliegt. Von edler Entrüstung begeistert, erwies Mereschkowsky in der Analyse der Werke Gorkys, wie der Taumel egotheistischen, durch die vermeintliche Macht des Menschen hervorgerufenen Rausches sich unzertrennlich mit dem Nihilismus gedankenloser Verzweiflung verflicht, wie die

Hymnen zu Ehren des Menschen, der alles ist und in dem alles ist, in den Zynismus von Erwägungen übergehen, daß doch diese Pseudogötter zusammengenommen, oder anders gesagt, die Menschheit, ein „Haufe von Würmern", daß „die Menschen Wanzen seien, die auf der Erde vollständig entbehrlich sind; alles für sie und sie wofür? Womit wollen sie ihr Sein rechtfertigen?" . . . „Ich bin ein Vieh — sagt einer von den Barfüßern Gorkys — und das Bewußtsein, daß ich ein Vieh bin, beschwert mich nicht; ich lebe in vollkommener Harmonie." Also — folgerte daraus Mereschkowsky — ist der Mensch Gott und ist der Mensch Vieh; „oder die vergötterte Menschheit ist vergötterte Vieheit." Kein Wunder also, daß „das ruhige, wissenschaftlich-positive: „wir wissen nichts" sich in ein wütendes, mystisches: „wir wollen nichts, wir wollen das Nichts" verwandelt." Und diese Konsequenzen des Positivismus traten mit voller Kraft in der schöpferischen Wirksamkeit Gorkys und Tschechows an den Tag. „Sie wollten beweisen — ruft Mereschkowsky aus — daß der Mensch ohne Gott Gott ist; sie haben aber bewiesen, daß er ein Tier, ja schlimmer als ein Tier — daß er ein Vieh — ja schlimmer als ein Vieh — daß er eine Leiche, ja schlimmer denn eine Leiche — daß er ein Nichts ist!"

Der Positivismus in Europa ist eine schreckliche Erscheinung, da sie den Fall von den Höhen des christlichen Individualismus und das Dahinschwinden der Individualität sei es im Nihilismus törichter Selbstvergötterung oder umgekehrt im sozialistischen Ideal des arbeitsamen Ameisenhaufens bezeichnet, in dem das menschliche Individuum zum gedankenlosen Rad einer großen Maschine herabsinkt. Aber dort, wo der Positivismus, statt eine Erscheinung des Ermattens und Strauchelns auf der mühevollen Wanderung nach dem hohen Gipfel christlicher Ideale zu sein, sich aus den Eigenheiten der

Rasse ergeben hat und der letzte Ausdruck der geistigen Entwicklung ist — dort, und besonders in dem gelben Osten, stellt er eine mächtige und wohltätige Kraft vor. Originell ist die Anschauung Mereschkowskys über die sogenannte „gelbe Gefahr".

Die gelben Menschen sind nach Mereschkowsky ihrer geistigen Anlage nach Positivisten bis ins innerste Mark; „alles ist dort einfach und alles flach." Die Erde ist ihnen alles, darüber hinaus sehen sie nichts. Zum Himmel blicken sie nicht empor. Gegenstand ihrer religiösen Verehrung sind ihre Vorfahren oder das goldene Zeitalter der Vergangenheit; für die positiven Europäer sind es die Nachkommen, oder das goldene Zeitalter, das kommen wird. Aber indem sie die Vorfahren verehren, sind sie sich selber treu, während Europa, indem es an Stelle des lebendigen Gottes den Ameisenhaufen der Zukunft setzt, der Wahrheit vergißt, die ihm Christus gebracht hat, d. h. das aus seinem Gedächtnis verdrängt, was für Europa das Chrisma der Herrlichkeit war. „Wer also seiner Philosophie treu ist, der ist konsequent; wer konsequent ist, der ist — stark; wer stark ist, der siegt." Deswegen auch ist Rußland von Japan besiegt worden. „So lange Europa den schlechten chinesischen Kanonen seine besseren gegenübergestellt hatte, so lange blieb es Sieger und bildete sich ein, daß sein Sieg gleichbedeutend wäre mit dem Triumph der Kultur über die Barbarei." Als aber bei den Japanern sich ebensogute Kanonen gefunden hatten, da überzeugte man sich, „daß das vom Positivismus durchtränkte Europa außer seinen Kanonen nichts besaß, womit es seine Erhabenheit hätte erweisen können." Es hat aufgehört, seine Lebenssäfte aus dem Christentum zu ziehen. Und darin steckt „Die gelbe Gefahr": „nicht in den äußeren Verhältnissen, sondern in uns selbst, nicht darin, daß China Europa bedroht, daß es zu Europa

wird, sondern darin, daß das christliche Europa sich in das positive China umwandelt, daß es chinesisch wird, indem es dem Positivismus und allem, was damit zusammenhängt, das Evangelium aufopfert. Um also einen nahe bevorstehenden Einfall der Mongolen abwehren zu können, sollte sich in Europa ein solcher Umschwung vollziehen, der die heutigen philosophischen Grundlagen seiner Kultur von Grund aus umstürzen und die Möglichkeit bieten würde, „den Kanonen des positiven Ostens nicht nur die Kanonen des positiven Westens, sondern etwas mehr Reales, mehr Wahrhaftes gegenüberzustellen."

Indessen bildet die Quelle der revolutionären Bewegung, durch die das heutige Rußland verjüngt werden soll, der antitheistische Positivismus Herzens und Bakunins. Bedeutet dies nicht ebensoviel, als daß diese Bewegung eben dadurch zur Unfruchtbarkeit verurteilt wird? Um also die Streiter des jungen Rußlands auf ein anderes Feld hinzulenken und sie zu zwingen, sich einen tieferen Anhaltspunkt zu suchen, schleuderte ihnen Mereschkowsky die für einen Radikalen empfindlichste Kränkung entgegen, indem er das von ihnen unternommene Werk mit dem ihrer Ansicht nach schimpflichsten Namen der Bourgeoisie bezeichnete oder besser belastete: „Der Mensch, der Gott und der absoluten göttlichen Person entsagt, entsagt zugleich seiner eigenen menschlichen Person; indem er zugunsten jenes Linsengerichtes, wie es die mäßige Sättigung des zukünftigen sozialistischen Ameisenhaufens ist, seinem Hunger nach Gott und der göttlichen Erstgeburt entsagt, versinkt er dadurch in der absoluten Burgeoisie" . . . Die Bourgeoisie aber, wenn sie ihr Ziel erreicht und zur Herrschaft gelangt, wird zur Kanaille, indem sie die Poesie übersinnlichen Fluges in der flachen Prosa materieller Begierden ertränkt.

„Das Christentum ist verkommen" — schrieb einst Herzen — „und verkommen ist auch" — fügte er hinzu — „die Revolution". Warum — fragt Mereschkowsky — wollte Herzen diese beiden Tatsachen nicht miteinander in Verbindung bringen? Warum wollte er nicht begreifen, daß man alle Kräfte hätte anspannen müssen, um diese beiden Kulturelemente, die Religion und den sozialen Drang, „von der gemeinschaftlichen positiven Sandbank", auf der sie stecken geblieben waren, herabzustoßen und sie in ihr gemeinschaftliches christliches Fahrwasser zurückzuleiten?

Anders natürlich leuchtet die Fackel des christlichen Gedankens in der Hand des Professors Bulgakow, des Philosophen und Soziologen. Sie flackert nicht in launischen Flammen, die von Zeit zu Zeit mit ungeahntem und phantastischem Glanze die dem Auge unzugänglichen Gebiete erhellen, sondern wirft ein gleichmäßiges, ruhiges und jener Festung und jenem Arsenal der Revolution zugekehrtes Licht, wie es die Marxische Lehre ist, mitsamt ihrer Mutter, der Feuerbachschen Philosophie. Seine Gedanken über Marx und den Marxismus haben eine doppelte Bedeutung, da sie das Resultat langer innerer Kämpfe sind, die in ihm gewühlt hatten, bevor er sich dem Einfluß des Protoplasten des heutigen Sozialismus zu entreißen vermochte. Diese Gedanken legte er unlängst in seiner Studie unter dem Titel „Karl Marx als religiöser Typus" (1906) nieder. Von der Tatsache ausgehend, daß die Religion im Leben so der Individuen als auch der Nationen die lenkende Kraft ist, warf er die Frage auf, welche Religion eigentlich Marx bekannte, d. h. was für ihn das Absolute war, das er über sich und höher als sich stellte. Und Bulgakow gelangte zu dem Schluß, daß Marx niemanden höher gestellt hat denn sich selbst, daß er Gott sich selbst gegenüberstellte, daß in dem Wesen seiner Welt- und

Lebensanschauung der kriegerische Atheismus Feuerbachs haftete und daß dieser kriegerische Atheismus der Lebensnerv, der Anfang und das Ende des Sozialismus in dessen gegenwärtiger Marxischer Gestalt ist.

Marx war nach der treffenden Definition Bulgakows eine Natur von diktatorischem Typus, die Eigentümlichkeit solcher Naturen aber ist die Nichtachtung der menschlichen Person und ihrer Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen und aller in ihr wühlenden Fragen und Zweifel, jener besonders, die in der Religion ihren Ausdruck finden. Denn die religiöse Frage ist „die Frage nach dem Wert meines Lebens, meiner Person, meiner Leiden, sie ist die Frage nach dem Verhältnis der individuellen menschlichen Seele zu Gott, nach ihrer individuellen, nicht aber rein soziologischen Erlösung." Deswegen war auch sein Atheismus „so ruhig, so nichttragisch, so doktrinär." Marx schuf sein sozialistisches Staatsideal ohne anzunehmen, daß der Mensch das Recht hätte, ein anderes, höheres Glück zu verlangen als das, welches ihm jener Staat sichern sollte. Und doch hat er unbedingt einsehen müssen, daß durch materiellen Wohlstand die Hoffnung auf den Himmel nicht ersetzt wird. Auf diesem Hintergrunde entwickelte sich in ihm der Haß gegen die Religion, die seinem Ideal hindernd entgegenstand; die Religion ist ein Opium, eine Illusion, ein illusorisches Glück, das vernichtet werden muß, soll das wahre Glück verwirklicht werden. Bulgakow zitiert die Marxischen Worte, nach denen die Beseitigung religiöser Täuschungen vor allem von der Beseitigung derjenigen Ordnung der Dinge abhängig ist, der solche Täuschungen notwendig sind. Mit anderen Worten: der Sozialismus wird nicht mehr zum Ziel, sondern zum Mittel, zum Werkzeug des kämpfenden Atheismus, d. h. der Religion des Mensch-Gottes in der Gestalt des Proletariers als desjenigen, der am meisten zurückgesetzt ist und der am

meisten eine Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen nötig hat.

Ein höchst charakteristisches Bekenntnis in dem Munde eines Mannes, der Marxist gewesen war und nicht aufgehört hat, Sozialist zu sein. Der Sozialismus — argumentiert Bulgakow — verlangt Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe in den sozialen Verhältnissen; seine Aufgaben sind klar, aber die konkreten Formen der sozialistischen Bewegung können sich in Hinsicht auf Geistesgehalt und sittlichen Wert sehr stark von einander unterscheiden; die Bewegung kann von einem erhabenen religiösen Enthusiasmus geleitet werden, sie kann aber ebensogut auch den Einflüsterungen des gehässigen Klassenneides, des Egoismus, erliegen. Die Entrüstung gegen das Böse ist ein erhabenes, heiliges, unentbehrliches Gefühl; kein lebender Mensch kann es missen. Doch existiert eine zarte, fast ungreifbare, aber sehr reale Grenzlinie, über die hinaus dieses heilige Gefühl sich in ein Etwas verwandelt, was zur Heiligkeit einen vollständigen Gegensatz bildet. Und diese Grenzlinie hatte Marx als Lehrer des streitenden Atheismus überschritten. Seine ganze Lehre und alles, was aus ihr geflossen: der historische Materialismus, die Aufforderung zum Klassenhaß, das Verwerfen aller außerhalb der Grenzen des Interesses der zurückgesetzten Schichten verpflichtenden sittlichen Normen — alles das hat den Sozialismus herabgewürdigt; ausgelöscht wurden in ihm seine idealen Elemente; die Töne allgemein menschlicher Liebe wurden durch den Ton des Hasses ersetzt. Man darf also den Marxismus nicht mit der Wahrheit des Sozialismus in eins verflechten. Denn wenn Marx sogar nicht existiert hätte, so hätten die geschichtlichen Bedingungen doch untrüglich Arbeiterbünde und Arbeiterparteien in sozialdemokratischem Geiste geschaffen. Marx hat dazu beigetragen, den Sozialis-

mus von jenen hohen Bahnen, auf denen er hätte schreiten sollen, herabzustoßen.

Seine Abhandlung über Marx schloß Bulgakow mit folgenden Worten: „Ich habe es für die Pflicht meines Gewissens gehalten, an dieser Stelle das auszusprechen, was ich in Marx, dessen geistiges Antlitz ich jahrelang intensiv beobachtet, bemerkt habe — und was viele andere nicht sehen — und diese sittliche Verpflichtung habe ich erfüllt ohne Rücksicht darauf, wie dies von denen allen aufgenommen werden wird, die eben mit dieser dunklen Kehrseite des Marxismus in engster Verbindung stehen."

Doch hat Bulgakow die sozialistischen Ideale nicht aufgegeben. „Die Offenbarung" — schreibt er in einer seiner letzten Abhandlungen — „gibt vollständig bestimmte Leitnormen der sozialen Organisation." Die erste Norm ist das Gebot der Arbeit je nach Kraft und Fähigkeit. Dieses Gebot, das jeglichen Müßiggang in der Gesellschaft ausschließt, zieht das Streben nach sich, die Renteinkünfte in Lohneinkünfte umzuwandeln. Die zweite Norm besteht in der Pflicht, die Schwachen und Bedrängten, d. h. jene Schichten zu beschützen, welche die Zivilisation niedergedrückt hat — daraus aber geht die Notwendigkeit hervor, alle Kräfte auf die Erschaffung einer solchen sozialen Ordnung zu richten, die den Unterschied zwischen reich und arm aufheben würde; „eine solche Ordnung nennen wir eine sozialistische." Wer sich aber auf den Standpunkt des Christentums gestellt hat, für den ist nicht die Verwirklichung sozialistischer Bestrebungen die Hauptsache, sondern eine derartige Umgestaltung des menschlichen Willens, daß sich aus ihm die sozialistische Gesellschaftsordnung als unvermeidliche Folge ergeben müßte. Als Muster sollte hier das Verhältnis des Christentums zum Sklaventum dienen, das, obwohl es eine Schmach der alten Welt war, doch die

ökonomische Grundlage der altertümlichen Kultur bildete. Die ersten Lehrer des christlichen Glaubens begriffen sehr wohl, daß die sofortige Beseitigung dieser Schmach unmöglich wäre. „Ihr Knechte, seid gehorsam euren leiblichen Herren" — schreibt der heil. Paulus an die Epheser (VI, 5). Aber indem er Gehorsam empfahl, verkündigte er zugleich: „Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, ist ein Gefreiter des Herrn" (I. Kor. VII, 22), und ferner, „wie viel euer getauft sind, die haben Christum angezogen. Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht noch Freier, hie ist kein Mann noch Weib: denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu" (Gal. III, 27, 28).

Die Geschichte hat ihre Rechte; sie verlangt, daß man sich den Bedingungen der Zeit und des Ortes anpaßt; alle gewaltsamen Sprünge aus einer Epoche in die andere bringen Schaden. Will man also auf dem Wege der Umgestaltung der gegenwärtigen Ordnung nach den Grundsätzen des Sozialismus an der Verkörperung der Gerechtigkeit auf dem Gebiete der ökonomischen Verhältnisse arbeiten, so muß man sich an den Wagen der Geschichte spannen und, soweit dies möglich ist, denselben Weg mit Menschen verschiedener Anschauungen gehen; alle Arbeit aber muß von dem Geiste Christi erfüllt sein.

Nach diesen empfindlichen Schlägen, die der christliche Gedanke den beiden Götzen der russischen Intelligenz: dem Marxismus und dem Positivismus durch Bulgakow und Mereschkowsky versetzt hatte, blieb noch das eine übrig: zur christlichen Politik überzugehen.

Eine solche Politik hätte — nach Bulgakow, welcher der Errichtung eines „Bundes der christlichen Politik" zustrebt, — zwei Aufgaben zu erfüllen: einerseits die Verchristlichung

des Sozialismus, der im Namen eines seinem Wesen nach christlichen Ideals kämpfend, dieses Ideal auf den Boden eines atheistischen Humanismus verpflanzt — andererseits die Verchristlichung der den russischen Staat lenkenden Kräfte, die, Christo äußerlich huldigend, die Lehre Christi für etwas ausgeben, was sichtbarlich nichts anderes ist als der Kultus des Satans. Die Stütze dieser Kräfte ist die russische Kirche — und nach dieser Seite hin sollte vor allem die Fackel der christlichen Politik getragen werden. „Es genügt, das Wort ‚Gott' auszusprechen" — schrieb unlängst Mereschkowsky — „und das vielstimmige Echo der Jahrhunderte und Völker wird mit dem Worte ‚Unterdrückung' antworten." Heute jedoch springt die bittere Wahrheit dieser Zusammenstellung nirgends so grell in die Augen, wie in Rußland. Rußland ist, nach den Worten Bulgakows, gegenwärtig in zwei feindliche Lager zerfallen: das eine Lager bilden die schwarzen Banden, denen die Kirche ihren Segen erteilt, das andere bildet die Revolution, die den Absolutismus, mit diesem zugleich aber leider auch die Religion verwirft; inmitten beider sucht die heuchlerische Regierung als tertius gaudens aus diesem Bürgerzwist Vorteil zu ziehen.

Die Reform der Kirche könnte nur von einem Kirchenkonzil durchgeführt werden und der Gedanke, daß eine solche Versammlung zusammenberufen werden müßte, war in der idealistisch-religiösen Strömung der russischen Gesellschaft zum Leitstern geworden. Man träumte, daß ein Kirchenkonzil sich unerschütterlich auf die Grundsätze des größten russischen Kirchenlehrers, Wl. Solowiews, stützen und in Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen verkünden würde, daß der Monarch, als Sohn der Kirche, keine Macht über sie habe; man hoffte ferner, daß die Kirche den Privilegien der herrschenden, in Wahrheit aber dem Staat sklavisch untertänigen Kirche ent-

sagen würde; man hoffte, daß sie den Grundsatz der Toleranz allen anderen Bekenntnissen gegenüber heiligen und die Aufhebung der geistlichen Zensur verlangen würde. Diese Träume blieben vorläufig eben nur Träume; es zeigte sich, daß die fortschrittlichen Bestrebungen unter der Geistlichkeit noch schwächer waren, als man vermutet hatte, und daß die Idee einer Kirchenreform für die weitere Intelligenz nur ein leerer Schall war. Doch müßte man an Rußland endgültig verzweifeln, wenn der Same, den die tiefsten und edelsten Geister des Landes ausgeworfen, keine Frucht tragen sollte. Den Katholiken aber befremdet der Umstand, daß unter denen, die nach der Wiedergeburt der Kirche streben, niemand annimmt, daß das geplante Konzil nur eine Versammlung von Bischöfen sein werde; alle, die Geistlichkeit mit inbegriffen, definieren dies Kirchenkonzil, in Übereinstimmung mit Tertullian, als repraesentatio totius nominis Christiani und verlangen, daß an ihr auch Vertreter des niederen Klerus und der Laien teilnehmen sollen. Als Fürst Eugen Trubetzkoi in die Synodalkommission berufen wurde, welche die der zukünftigen Kirchenversammlung zur Untersuchung und Entscheidung vorzulegenden Fragen bearbeiten sollte, hob er in seiner Ansprache hervor, daß der Zar die Stimme der ganzen Kirche vernehmen solle und daß zu diesem Zweck die Vorbereitungen zum Konzil von unten, d. h. von den Pfarreien, begonnen werden müßten; eine höhere Stufe könnten dann bei Beteiligung rechtgläubiger Laien die Diözesanzusammenkünfte bilden; dort würde sich aufklären, welche unter den Laien würdig sein werden, in dem Kirchenkonzil Sitz und Stimme zu erhalten; dabei solle es allen freistehen, so mit dem Wort als mit der Feder alle Angelegenheiten, die auf Kirche und Kirchenversammlung Bezug hätten, zu prüfen und zu untersuchen. In dieser weitgehenden Auffassung der Idee der

Kirche und der Kirchenversammlung, in diesem Aufruf an alle gläubigen Söhne der Kirche, zu helfen und zu raten, steckt jenes belebende Element des Ostens, das im Fall einer Vereinbarung der Kirchen zur Weckung des kirchlichen Lebens im Westen beitragen könnte.

Aber der am meisten charakteristische Zug der religiös-reformatorischen Strömung in Rußland ist der, daß diese Strömung eine mystische Form angenommen hat. Doch ist dies jene sonderbare Art des Mystizismus, die sich in Augenblicken, da das Leben der Völker an einem Wendepunkt steht, offenbart, die, statt sich in die Ergründung der Geheimnisse des Verhältnisses der individuellen Seele zu Gott zu versenken, Gott in der Sammelseele, im Volk, in der Menschheit sucht — und das tätige Eingreifen der Vorsehung in die Geschichte erwartet. Kurz, es ist dies jener messianische Mystizismus, der in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts mit so mächtigem Feuer das Gemüt der polnischen Dichter und Denker entzündet hatte. Etwas ganz Neues ist dieser Mystizismus in Rußland nicht. Wir haben gesehen, daß er sich bei den Slavophilen bemerkbar gemacht hatte, da sie von einer neuen, höheren slavisch-russischen Geschichtsepoche träumten. Eben davon träumte später Wladimir Solowiew, doch hörte er unter dem Einfluß bitterer Erwägungen über die Entartung des Slavophilismus und die antichristliche Politik der Regierung auf, seinen goldenen Traum von dem zukünftigen Rußland weiterzuspinnen, und beschloß seine schöpferische Wirksamkeit mit einer düsteren Vision der letzten Erdentage, da Christus von dem Antichrist verdrängt werden soll.

Hierin ahmten ihm manche seiner Nachfolger nach, doch wandten sie ihre Augen nicht der düsteren Herrschaft des Antichrists, sondern dem, was darauf folgen wird, zu, d. h. dem auferstandenen Christus, der die auferstandene Menschheit

beherrscht. Das ist eine neue Blüte jener Träume von einem zukünftigen, glücklichen Millenium, von der Epoche des tröstenden Geistes, die auf dem Boden des Christentums seit den ersten Jahrhunderten seines Bestehens auftauchten. Und dieser Messianismus, der die Folge jener großen inneren Erschütterung ist, die Rußland gegenwärtig durchzumachen hat, ist gewissermaßen eine weitere Fortsetzung des polnischen Messianismus, welcher unter dem Eindruck des entsetzlichsten Schlages, der ein Volk treffen kann, und auf dem Hintergrunde des Bewußtseins entstanden war, daß das himmelschreiende Unrecht, das man Polen angetan, eine tiefe geschichtliche, allgemeinmenschliche Bedeutung hatte. Aber die polnischen Messianisten, die von der Erlösung der Menschheit durch Polen träumten, zogen keine scharfe Grenze zwischen dem Schmerz der Gegenwart und dem zukünftigen goldenen Zeitalter, so daß es nicht immer gewiß war, was sie — besonders aber Cieszkowski und Krasinski — unter jener glücklichen Zukunft verstanden: ob nur den weiteren Lauf der Geschichte, eine neue Epoche derselben, oder ob ein außerhalb der Geschichte liegendes apokalyptisches Paradies. Der russische Messianismus hingegen schob seine Erwartung sehr ausdrücklich über die Geschichte und das Ende des kosmischen Prozesses der Erde hinaus und infolge dessen trat dort das strengmessianische Element des Glaubens an Rußland, das die Menschheit in die Pforten des neuen Zeitalters einführen sollte, bedeutend schwächer auf, als in der polnischen Dichtung und Philosophie.

Am stärksten erfüllten die apokalyptischen Träume die glühende, doch düstere Einbildungskraft Mereschkowskys. Aber dem Ende der Welt wird nach seiner Ansicht irgendeine glückliche Epoche voraufgehen, in der „weder ein König noch ein Hoheprieſter sein wird, denn alle werden Könige und Prieſter sein, König der Könige und Hoheprieſter aber —

wird Gott selbst sein." Kurz, es wird dies eine Art von vergöttlichter Anarchie sein, die in der Darstellung Mereschkowskys ein poetisch ausgeschmücktes, aber sehr verschwommenes Bild jener evangelischen Gemeinde zu sein scheint, in die Leo Tolstoj die Welt umwandeln möchte. Indem Mereschkowsky diesen Gedanken entwickelte, betrat er denselben Boden der Dreifaltigkeit in Gott, im Menschen und in der Geschichte, auf den sich in Polen vor sechzig Jahren August Cieszkowski, der Schüler Hegels, gestellt hatte, d. h. daß der Urepoche des Vaters die bis auf den heutigen Tag dauernde, doch bereits ihrem Ende sich zuneigende christliche Epoche des Sohnes gefolgt war, und daß die Vereinigung zweier widersprechender Epochen: der These und Antithese in der Synthese der dritten Epoche, am Tage des heiligen Geistes, kommen soll.

Und dieser Tag nähere sich mit schnellen Schritten: „Alles — so beschließt Mereschkowsky seine Träumereien — was ich hier behaupte, ist keine schwankende Vermutung, keine tollkühne Prophezeiung, sondern positivstes Wissen, das sich auf die positivste heutige Erfahrung stützt; daraus, was war und ist, schließe ich darüber, was sein wird."

Mit gleicher Leidenschaft der Überzeugung suchte Prof. Bulgakow als Postulat der Vernunft, als logisches Resultat jenes Evolutionsprinzips, nach dem wir uns bei wissenschaftlicher Forschung richten, seinen Glauben an die apokalyptische „heilige Stadt" zu begründen. Realer indessen als Mereschkowsky, läßt er sich in keinerlei Träume von der Herrschaft der Heiligen auf Erden ein; die „heilige Stadt" sucht er nicht inmitten der zeitlichen Lebensbedingungen, sondern im abermaligen Kommen des Heilands. Die Weltgeschichte pflegen wir als stets vorwärtseilenden Fortschritt anzusehen. Die Fortschrittsidee wurde zu jenem Götzen, dem die Menschheit, gottvergessen, huldigt. Ist aber — fragt Bulgakow — der

Forschritt auch die Erlösung? Wird er vor Unglück und Trauer, vor sittlichem Fall und sittlicher Erniedrigung schützen? Nein, nie, in keinem Falle! Denn wenn wir uns das Bild der verwirklichten Fortschrittsidee in irgendeiner zukünftigen vollkommenen Gesellschaft entwerfen, so haben wir zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen. Entweder werden unsere Nachkommen ein ausgebildetes soziales Gefühl und ein empfindsameres Gewissen haben als wir, in welchem Falle sie der Gedanke zu Tode peinigen wird, daß ihr Glück auf Kosten der Schmerzen, Qualen und des Blutes aller früheren Geschlechter, die ins Grab gestiegen, bevor sie die Ufer des gelobten Landes des Fortschritts erblickt hatten, erkauft worden — ein Gedanke, der sie unaufhaltsam verfolgen und ihnen alle Augenblicke des Lebens, das hundertfach unglücklicher und elender sein wird denn unser Leben, vergiften wird — oder es werden, umgekehrt, diese Zukunftsmenschen alles vergessen und ihr ganzes Glück nur sich selbst zuschreiben, was wieder eine derart abstoßende Gemeinheit sein würde, daß uns grenzenloser Abscheu schon bei dem Gedanken an diese dumm und gemein selbstzufriedenen, satten und überdies fetten Geschöpfe ergreift, deren Wohlstand das Resultat unseres Schweißes, der Lohn für unsere Mühen und unsere Aufopferung sein wird.

Und vor dem Alp einer solchen Zukunft, vor diesem „Paradies", in dem der dem Schweine ähnliche Mensch König sein und sich ergötzen, in dem es aber für einen Menschen mit Gewissen und Herz, mit dem Feuer idealen Seelendranges keinen Platz geben wird, floh Bulgakow in die Arme jener einzigen Lehre, die dem Menschen, der Herz und Gewissen hat, Linderung bringt, die jeden tröstet, in dem die Begierde glüht, in den menschlichen Verhältnissen den Triumph der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu erleben, und der gegen das soziale Böse ankämpft. Diese Lehre ist die christliche

Lehre von Christus, der auferstanden ist, von Christus, dem Sieger über das Böse und den Tod, der nach den Tagen großen Druckes kommen wird „mit großer Kraft und Herrlichkeit — und denn wird er seine Engel senden: und wird versammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von dem Ende der Erden bis zum Ende der Himmel," (Ev. S. Marci XIII, 26, 27) — und sie werden eingehen in das ewige Leben. „Die Lehre von der Auferstehung Christi — schreibt Bulgakow — und der daraus sich ergebenden zukünftigen allgemeinen Auferstehung, die Lehre von der Transformation der Welt und der Menschen, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, die Lehre von einem neuen Jerusalem, „in dem kein Verbanntes mehr sein wird" (Apok. XXII, 3) und in dem „Gott wird abwischen alle Tränen von den Augen: und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen wird mehr sein, denn das erste ist vergangen" (Apok. XXI, 4) — diese Lehre ist die einzige mögliche Ausflucht aus den tragischen Widersprüchen der Welt und des Lebens, sie bietet die einzige mögliche und vernünftige Theorie des Fortschritts. Die Auferstehung Christi, die Wl. Solowiew als das uns von Gott gegebene Dokument seiner eigenen Göttlichkeit bezeichnete, „ist" — nach Bulgakow — „die Ankündigung und das Versprechen der Erhaltung aller Werte, vor allem aber des absoluten Wertes aller menschlichen Individualitäten, welche die Sense des Todes so erbarmungslos niedermäht, das Versprechen der Wiederherstellung alles dessen, was in der Kultur und Geschichte wertvoll und dauernd ist — sie ist die Verschmelzung der historischen Menschheit mit der schöpferischen Entwicklung des göttlichen Gedankens im Weltall".

„Ist aber Christus nicht auferstanden" — schrieb der heil. Paulus an die Korinther (I. Kor. XV, 14) — so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

Diese Worte bildeten den Text, nach dem Wl. Solowiew seinen letzten Gedanken entwickelt hatte; mit diesen Worten schloß auch Bulgakow seine Abhandlung „Die Auferstehung Christi und das Bewußtsein der Gegenwart": „Wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist unser Glaube vergeblich, vergeblich die Geschichte und Kultur, vergeblich der Fortschritt — alles vergeblich und sinnlos, alles — eine Beute des Todes und der Verwesung".

„Also ist Christus auferstanden!" —

Der Konflikt zwischen der Kultur, die der Religion ihre Anerkennung versagt, und der Religion, die sich der Kultur nicht zu assimilieren noch dieselbe zu beherrschen versteht, charakterisiert nicht nur das heutige Rußland, wie Mereschkowsky urteilt, sondern die ganze christliche Menschheit. Keiner der Denker unserer Zeiten hat das so tief empfunden, wie Rudolf Eucken. „Nur Flachheit und Verworrenheit" — schreibt er in seinem neuesten Werke „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung", Leipzig (Veit) 1907 — kann zwischen solchen Gegensätzen eine bequeme Vermittlung suchen, da in Wahrheit die Führung des Ganzen hier oder dort liegen muß." Der Kampf nur um die Güter der sichtbaren Welt bildet den Grundton der modernen Kultur und daher wird diese — nach den treffenden Worten Euckens — zu einer großen Lüge, da sie verspricht, „etwas Neueres und Höheres aus der Menschheit und dem Menschen zu machen"; — andererseits aber hat die Religion infolge unaufhörlicher Reflexion ihre Frische und Überzeugungskraft verloren; es fehlt ihr „die axiomatische Gewißheit, die unerschütterliche Zuversicht, die Selbstverständlichkeit, aus der frühere Zeiten lebten und wirkten" und „wir müssen erfahren" — fügt Eucken richtig und tief bemerkend hinzu — „daß gewisse Dinge in

dem Augenblick unsicher, ja unmöglich werden, wo sie selbstverständlich zu sein aufhören." — Kurz, „es waltet ein Mißverständnis zwischen den Aufgaben der Zeit und einer zentralen Kraft des Geisteslebens, die ihnen gewachsen ist und aus den Möglichkeiten eine Wirklichkeit schafft."

Und diese Kraft, die aus den Möglichkeiten eines höheren Geisteslebens eine Wirklichkeit schafft, kann nur das Christentum sein, da in ihm die scheinbar einander widersprechenden Ideale der Weltflucht und der Welterneuerung in ein harmonisches Ganze zusammenfließen und „in ihm sich tiefste Empfindung mit seligster Befreiung vereinigt;" — dadurch eben gibt es dem Leben „eine große Weite und die unablässige Bewegung eines Suchens seiner selbst." Doch war — behauptet Eucken — die bisherige Stimmung im Christentum „das Erzeugnis einer müden und matten Zeit", sie hatte einen „überwiegend passiven und negativen Charakter"; es herrschte in ihr „die Richtung, den Menschen möglichst herabzusetzen und ihm die Hilfe möglichst ohne sein Zutun zukommen zu lassen"; man vergaß oft „über der Erlösung vom Bösen die Erhöhung zum Guten". Daher sind eingreifende Wandlungen in der geistigen Stimmung jener notwendig, die für das christliche Ideal kämpfen: in die alten Gefäße muß junger Wein gegossen werden.

Verinnerlichung der Religion und Verchristlichung der Kultur durch die verinnerlichste Religion — so kann man nicht nur das Wesen der Bestrebung Euckens sondern auch überhaupt jene Bewegung auf dem Gebiete des religiösen Gedankens definieren, die sich mit immer größerer Kraft im Westen so in der katholischen wie in der protestantischen Welt offenbart. Nun fragt es sich, ob auch Rußland imstande sein wird, auf diesem Gebiet das Element neuer und frischer Kraft einzuführen.

Stärke verleiht jeder Bewegung die Kraft des Glaubens ihrer Anführer. Einen solchen Glauben besitzen die, welche ich hier angeführt habe. Es zeugt davon die Leidenschaft, mit der sie gerade das im Christentum erfaßt haben, was vom Standpunkt der „positiven" Wissenschaft aus am schwierigsten anzunehmen ist, nämlich das Dogma der Auferstehung. Sie haben begriffen, daß in diesem Dogma „die ganze Kraft, der ganze Inhalt, das ganze Wesen" des Christentums liegt und daß es dem Christentum das Kennzeichen der Erhabenheit im Vergleich mit allen Religionen der Welt aufdrückt. Denn aus der Auferstehung Christi, die den Sieg über das Böse in dessen mächtigster Gestalt, denn in der Gestalt des Todes, bedeutet, ergibt sich die Möglichkeit, das Böse aus der Welt zu entfernen — und Lebensziel wird nicht Lebensflucht, wie der Buddhismus lehrt, noch Assimilierung an veränderliche Lebensformen, wie dies aus anderen Religionen folgt, sondern „ein Großwerden des Lebens", wie sich Eucken so schön ausdrückt, indem er dem alten Ideal des Christentums ein neues Gepräge verleiht.

Trotz alledem muß man sich wundern, daß die Vertreter dieser religiösen Bewegung in Rußland, die sich für die Erben Solowiews ausgeben, nicht in seine Fußstapfen treten. Es fehlt ihnen jene Großherzigkeit, dank der ihr Meister sich über die engen Schranken nationaler Vorurteile zur idealen Höhe der allgemeinen Kirche zu erheben gewußt hatte. Sie streben nach der Genesung der russischen Kirche und wollen ihren Weg nicht bis ans Ende verfolgen; sie machen den letzten Schritt nicht, den Solowiew mutig getan hat, als ob sie nicht verständen, daß die russische Kirche sich nicht wiedergebären wird, so lange sie nicht die beengenden nationalen Schranken überschreiten und sich der allgemeinen Kirche zuwenden wird. Die Worte, mit denen einst Solowiew die

Slavophilen verdammt hatte, könnten auf seine heutigen Schüler angewandt werden: „Eure ganze Orthodoxie ist im Grunde genommen nichts anderes als eine nationale Protestation gegen die allgemeine Herrschaft des Papstes."

Bemerkenswert aber ist, daß diese Männer, die Rußlands Zukunft von einer Kirchenreform abhängig machen, ausgezeichnet die Gefahr sehen, mit der Rußland von einer neuen heranziehenden Gewitterwolke bedroht wird. Diese Wetterwolke ist das Schisma in der russischen Kirche. Immer deutlicher lassen sich in ihr die Umrisse zweier Parteien: der episkopalen und der presbyterialen, erkennen. Es handelt sich darum, wer auf den Kirchenkonzilien die entscheidende Stimme haben soll, ob nur die Bischöfe, oder die Bischöfe gemeinschaftlich mit den Pröbsten. Der Boden, auf dem sich dieser Streit entwickelt hat, ist der tiefe Antagonismus zwischen der weltlichen Geistlichkeit und der Ordensgeistlichkeit. Die bevorstehende Kirchenversammlung kann nach Ansicht des Fürsten Trubetzkoi eine Quelle neuer Verwirrungen in Kirche und Staat werden, statt einer Erneuerung der Kirche den Anfang zu geben. Abtrünnigkeit kann nicht nur unter dem weltlichen Klerus, sondern auch unter den Bischöfen eintreten. Wer aber wird dann der Richter sein über diesen inneren Zwist der russischen Kirche? Diese Frage stellt man in Rußland auf, indem man sich der dem Staat und der Gesellschaft drohenden Gefahr vollständig bewußt ist, die Antwort darauf aber fehlt . . .

Und deswegen auch kann die so herrlich ins Werk gesetzte religiöse Bewegung in Rußland spurlos vorübergehen. Ja schlimmer noch: es droht ihr Verflachung und Erniedrigung zu eitler Schöngeisterei, wenn sie nicht in jener Richtung weiterfließen wird, die ihr der größte, mit prophetischem Geiste begabte Denker Rußlands vorgeschrieben hat — und wenn nicht die große Idee der Welterneuerung durch die Aussöhnung

der Gegensätze der beiden feindlichen Welten: des Ostens und des Westens, aus den Schriften Solowiews, in denen sie begraben liegt, in das Leben, in das Gewissen derer übergehen wird, welche die Wiedergeburt Rußlands auf eine religiöse Grundlage stützen wollen. Unlängst erst schrieb einer der originellsten Geister des zeitgenössischen Rußlands, W. Rodanow, folgende Worte: „Wenn die Russen jetzt oder jemals in das Lager der Katholiken übergehen sollten, so täten sie es nicht deswegen nur, um sich zu ergeben, zu gehorchen und alles zu bewundern, sondern um — unbedingt zu schaffen!"

Diesen Worten wird keiner jener Katholiken widersprechen, die die Gegenwart bedenken und in die Zukunft schauen. Sie alle verfolgen mit klopfendem Herzen die religiöse Bewegung in Rußland, sie alle sehen ein, welch mächtigen und wohltätigen Strom neuen Lebens der Osten in die römische Kirche einführen würde. Folgendes schrieb unlängst in dieser Hinsicht der gelehrte Forscher des christlichen Ostens, der italienische Mönch A. Palmieri: „Wie immer auch sich die Zukunft der gegenwärtigen Bewegung in der russischen Kirche gestalten wird, wir sollten uns freuen über das Erwachen neuen Lebens in ihrem Schoße, über die Versuche, die sie tut, um die vergoldeten Fesseln abzustreifen, von denen sie in starrer Lethargie gehalten wurde. — Alle Anstrengungen in den Kirchen des Ostens, um sich von weltlichen Einflüssen und politischem Servilismus zu befreien, sind eine unbewußte, der wahren Lehre der römischen Kirche dargebrachte Huldigung, sind ein Schritt zur römischen Kirche hin" — ein Schritt, der vor dem geistigen Auge unendliche Horizonte öffnet. „Die morgenländische Kirche — schreibt der hervorragende katholische Gelehrte und Geistliche Dr. Albert Ehrhard — ist unsere geistige Mutter und wir sind die Kinder ihrer herrlichsten Jugendtage." In diesen Jugendtagen — um den schönen Ausdruck Ehrhards

beizubehalten — begann die christliche Kirche ihren Triumphzug durch die Welt und die Jahrhunderte, ihre erhabene und erhebende Arbeit im Dienste der erlösten Menschheit; — ex Oriente lux — dieses Wort wurde da zur Wirklichkeit.

Und dieses Wort könnte abermals zur Wirklichkeit werden, aber dazu ist zwischen beiden Welten — sagt Ehrhard — „eine gegenseitige Annäherung und Verständigung, gestützt auf vorurteilslose, gründliche und ehrliche Erforschung und Würdigung des geschichtlichen Werdens und Lebens beider Kulturen, unentbehrlich." In diesem Falle jedoch sind die russischen Nachfolger Solowiews verpflichtet, auf jener Brücke zwischen Orient und Okzident, wie die Philosophie Solowiews eine solche ist, Stellung zu fassen, um den besten Söhnen des Westens die Hand zu reichen. Andernfalls wird die Geschichte über Rußland zur Tagesordnung übergehen. In nichts werden alle Träume von der Mission Rußlands als des Bindeglieds zwischen Orient und Okzident versinken — Europa aber wird Aug' in Auge jener Kultur gegenüberstehen, die bereits ihr materielles Übergewicht über Rußland bewiesen hat, — und deren Vertreter alle Kräfte anspannen, auf daß die Worte ex Oriente lux nicht auf Rußland, sondern auf jenes Land, in dem die Sonne aufgeht, angewandt werden könnten.

Von demselben Verfasser ist im Verlag von K. Geroldʼs Sohn, Wien 1905, erschienen:

Pestis Perniciosissima.

Ein Beitrag zur
Charakteristik =
der modernen =
Strömungen im
Katholizismus.

Akademischer Verlag, Wien u. Leipzig.

Prof. Dr. A. Wünsche:

Der Sagenkreis vom geprellten Teufel.

M. 3.—, elegant gebunden M 4.25.

Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur.

Mark 3.50. elegant gebunden Mark 4.75.

Zwei Bücher, die von größtem Interesse sind für alle Schul- und öffentlichen Bibliotheken, Folkloristen und Kulturhistoriker, Germanisten und Literaturfreunde wie für alle Gebildeten.

Akademischer Verlag, Wien und Leipzig.

Johannes Schlaf:

Christus und Sophie.

M. 4.50, elegant gebunden M. 5.75.

Kritik der Taineschen Kunsttheorie.

M. 1.50, elegant gebunden M. 2.50.

Beide Bücher haben begeisterte Fürsprecher wie auch lebhafte Widersacher gefunden. Die Fülle selbständiger Ideen, den Reiz neuartiger Perspektiven haben Freunde und Gegner anerkannt. Die Kritik nennt jedes der Bücher ein Ereignis auf seinem Gebiet.

Gedruckt
bei
J. Hans Prosl
in
Leoben.

DK
32
.7
Z415

Zdziechowski, Maryan
Die Grundprobleme
Russlands

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 12 10 01 001 3